ENRIQUE HÜLSZ PICCONE
EDITOR

NUEVOS ENSAYOS SOBRE HERÁCLITO

ACTAS DEL SEGUNDO SYMPOSIUM HERACLITEUM

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DIRECCIÓN GENERAL DE ASUNTOS DEL PERSONAL ACADÉMICO
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Nuevos Ensayos Sobre Heráclito

ACTAS DEL SEGUNDO SYMPOSIUM HERACLITEUM

ENRIQUE HÜLSZ PICCONE
EDITOR

Nuevos Ensayos Sobre Heráclito

ACTAS DEL SEGUNDO SYMPOSIUM HERACLITEUM

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DIRECCIÓN GENERAL DE ASUNTOS DEL PERSONAL ACADÉMICO
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Cuidado de la edición:
Mauricio López Valdés y Enrique Hülsz Piccone



Primera edición: 2009

La traducción del texto de Carl Huffman
se publica con el permiso de Oxford University Press

Proyecto PAPIIT IN 402606-2

ISBN 978-607-02-1205-5

Impreso y hecho en México

Presentación

Reunidos en un volumen, publicamos bajo el título *Nuevos ensayos sobre Heráclito* las Actas del Segundo Symposium Heracliteum, celebrado a fines de junio de 2006 en la ciudad de México, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. No ha sido posible recoger aquí las veinte contribuciones, cuatro de las cuales no forman parte de la publicación. Sin excepción, todos los artículos han sido revisados por sus autores y, en la versión final que aquí se publica, muchos tienen una extensión y un contenido considerablemente mayores de lo que permite una presentación oral en vivo, y con frecuencia se han beneficiado de las amplias discusiones sostenidas a lo largo de una semana de intensos trabajos académicos.

Aunque todos versan sobre Heráclito de un modo u otro, los dieciséis artículos que componen el presente volumen son sumamente heterogéneos, y discurren por caminos y territorios tan diferentes que no resulta fácil encontrar un único hilo conductor que los atraviese a todos. A la vez, en no pocas ocasiones, hay en los textos puentes temáticos y problemáticos que comunican —y a veces incluso confrontan— las distintas aproximaciones hermenéuticas.

A partir de una perspectiva comprehensiva acerca de la totalidad de los fragmentos y la unidad del libro, en "Le livre d'Héraclite 2 500 ans après. L'état actuel de sa reconstruction", que se presentó oralmente como conferencia magistral, Serge Mouraviev va más allá de los numerosos volúmenes de su monumental obra en curso, *Heraclitea*, y ofrece su más reciente propuesta de reconstrucción de los fragmentos de Heráclito (que suman 199 en su estimación), en edición trilingüe (griego, francés e inglés).

Algunos trabajos podrían clasificarse por su carácter casi monográfico, en cuanto que se ocupan de temas bien delimitados. Éste es el caso del ensayo de Daniel W. Graham, que versa sobre la posibilidad y naturaleza del conocimiento, contra el trasfondo del cambio objetivo, y propone un fundamento y un origen inductivos para el conocimiento. También es el caso de la contribución de Livio Rossetti —cuyo texto se ocupa de la unidad del saber y la crítica de la polimatía, en conexión

con la llamada "unidad de los opuestos"—, Aryeh Finkelberg —quien propone una interpretación escatológica, basada en la asunción de cosmogonía y *ekpúrosis*, en referencia al *Aión* de B 52, y atribuye a Heráclito la tesis de la identidad de *sôma* y *sêma*, que suele pasar por pitagórica—, y T. M. Robinson —quien retorna al problema del significado y función del *lógos*.

Algunos otros ensayos se concentran en los propios fragmentos, practicando análisis críticos detallados, enfocando distintas cuestiones de orden histórico, lingüístico y filosófico. Así, por ejemplo, Catherine Osborne centra su atención en el poco comentado B 7 ("Si todas las cosas se hicieran humo, serían las narices las que las discernirían"), preguntándose qué tan coherentes entre sí son las referencias dispersas de Aristóteles a Heráclito y, a través de una lectura contrafáctica de B 7, sugiere un tema común que parece atravesar varios fragmentos, cuyo contexto de aplicación tiene mucho que ver con la experiencia humana del mundo. Por su parte, Gábor Betegh discute y analiza en minucioso detalle el texto del famoso fragmento B 45 (sobre los límites de *psukhé* y su *lógos* propio) y propone una lectura textual diferente, que abre importantes horizontes para una perspectiva físico-escatológica. Beatriz Bossi se ocupa del estado de la cuestión respecto del enigmático B 62, que identifica dinámicamente a los inmortales y los mortales. Herbert Granger enfoca B 42, y muestra en qué sentido y por qué razones hay, desde la perspectiva crítica de Heráclito, un estrecho vínculo entre Homero y Arquíloco, a pesar de sus aparentes diferencias, explorando en especial las conexiones de Arquíloco con los cultos mistéricos. En su amplia discusión de la crítica de Heráclito a Pitágoras en el célebre e importante B 129, Carl Huffman analiza en profundidad el concepto crucial de investigación (*historíe*). Oponiéndose a una tendencia contemporánea que suele atribuir al pensamiento de Pitágoras el carácter de filosofía natural y un interés cosmológico, Huffman estudia los paralelos en Herodoto y establece convincentemente que el sentido del término *historíe* por sí solo no es "investigación *acerca de la realidad natural*", y remata su colaboración con una propuesta interpretativa de los escritos (*suggraphaí*) a que alude el texto heracliteo.

En un registro distinto, Alberto Bernabé dedica su colaboración a estudiar sistemáticamente la morfología de las expresiones polares en los fragmentos. Francesc Casadesús aborda la transposición del vocabulario de la poesía épica (con su visión moral aristocrática de la figura del héroe) en el pensamiento filosófico de Heráclito, que traslada la guerra al plano cósmico. Desde una interpretación de *Pólemos* como

una entidad divina y de rango supremo, símbolo de la polaridad real, del *lógos* y el *nómos* que constituyen lo común a los contrarios en pugna permanente, Casadesús contextualiza las tesis filosóficas generales en el ámbito antropológico. En el horizonte histórico de la tradición propiamente filosófica pueden insertarse los artículos de Arnold Hermann, sobre la conexión entre Heráclito y Parménides, en respuesta crítica a Graham; el estudio de Omar Álvarez sobre el flujo en Epicarmo, el artículo de Enrique Hülsz sobre la recepción platónica de Heráclito según el *Teeteto* y el *Cratilo*, y el texto final de David Sider acerca del destino del libro de Heráclito en la tradición doxográfica de la Antigüedad tardía.

Al publicar los textos en sus lenguas originales (francés, inglés, italiano y español), nos ajustamos no sólo al paradigma multilingüe que constituye la norma en la publicación de actas de reuniones científicas especializadas de carácter internacional, sino también a los criterios prevalecientes en esta clase de publicaciones, que no sólo permiten y respetan la singularidad expresiva de cada autor y cada lenguaje, sino que incluso promueven la diversidad, como base irrenunciable de una auténtica comunicación y un diálogo libre entre pares. Se han retenido las diferentes convenciones tipográficas de transliteración del griego a caracteres latinos que cada autor adopta (y que son, ciertamente, variables).

Agradezco los invaluables apoyos otorgados por la Universidad Nacional Autónoma de México, a través de la Facultad de Filosofía y Letras y la Dirección General de Asuntos del Personal Académico, que hicieron posible la oportuna organización y la exitosa realización del Symposium Heracliteum Secundum, así como la presente edición, dentro del marco del proyecto PAPIIT IN 402606-2, "La filosofía de Heráclito. Nuevas aproximaciones al Oscuro de Éfeso. Problemas de texto y problemas de interpretación: veinticinco años de estudios heraclitianos". Expreso también mi agradecimiento a todos los participantes en el Symposium, por su entusiasmo y su rigor académico, que han permitido producir esta recopilación de trabajos en el campo de la filosofía antigua. Hago votos por que estos esfuerzos colectivos puedan dar frutos en los tiempos venideros, con la convicción profunda en la actualidad del pensamiento de Heráclito y la gran calidad de las aportaciones que aquí se recogen.

ENRIQUE HÜLSZ PICCONE
Ciudad de México, mayo de 2008

*Le livre d'Héraclite 2 500 ans après. L'état actuel de sa reconstruction**

SERGE N. MOURAVIEV
MOSCOU / GENÈVE

Le mouton noir de Samos-Kuşadasi va vous proposer un nouvel exemple de sa noirceur. À Kuşadasi j'avais défendu le principe de précaution, la présomption d'innocence vis-à-vis de nos sources et le principe de la non-identité de textes semblables mais à contenus différents.[1] L'application de ces principes a abouti à l'édition des fragments qui vient de paraître.[2] Cette édition va certainement susciter des réactions diverses, et il y aura certainement des collègues pour crier au scandale. Je vais maintenant vous parler de l'étape suivante, encore plus scandaleuse, de mon aventure philologique: *la reconstruction du livre d'Héraclite*. Je vais vous en présenter l'état actuel non pour prétendre qu'elle est parfaite, mais simplement pour montrer que «ça marche», que c'est un travail faisable, utile et gratifiant... Mais avant de vous la montrer, force m'est de rappeler le contexte dans lequel elle a vu le jour.

1. Le pays de la mémoire d'Héraclite il y a 2 000 ans

Depuis six ans nous vivons au III^e^ millénaire après Jésus-Christ. Il y a un peu plus de 2 000 ans commençait l'ère chrétienne. Et il y a 2 000 ans, ou un peu moins, un auteur anonyme qui écrivait en grec (certains

* Version considérablement augmentée et améliorée.— J'ai le plaisir et le devoir de remercier vivement ici les organisateurs de ce colloque, en premier lieu l'infatigable Professeur Enrique Hülsz Piccone, à qui je dois l'honneur d'y avoir été invité et chargé de prononcer la conférence «magistrale», ainsi que notre ami de (très-très) longue date, le Professeur Livio Rossetti, pour sa présentation immodérément élogieuse de nos travaux.

[1] *Cf.* Mouraviev, «Editing Heraclitus»: *Polarity and Tension of Being. Pythagoras and Heraclitus. Symposium Philosophiae Antique Quintum.* Samos-Kuşadasi, July 16–25, 2005 (Patras, Institute for Philosophical Research), sous presse.

[2] Mouraviev, *Heraclitea*. Édition critique complète des témoignages sur la vie et l'œuvre d'Héraclite d'Éphèse et des vestiges de son livre (1999–2006): *cf.* vol. III.3.B/i-iii (en trois livres), *Les fragments du livre*, Textes pertinents (Academia-V., Sankt Augustin, 2006).— Dans mes autres références aux *Heraclitea*, édition en cours, je n'indiquerai que le numéro du volume (*son titre particulier*) et l'année de publication.

ont prétendu que c'était un Juif hellenisé)[3] faisait dire à Héraclite littéralement ceci (Héraclite s'adresse à ses concitoyens qui voulaient le traduire en justice pour impiété):

> Hommes incultes! ...Si vous pouviez ressusciter dans *cinq cents ans* grâce à la palingenèse, vous trouveriez qu'Héraclite est encore vivant, mais qu'il n'y a plus la moindre trace de vos noms à vous. Je vivrai autant de temps que les cités et les pays sans jamais me taire, en raison de ma culture. Et même si la cité des Éphésiens était pillée et tous ses autels détruits, les âmes des hommes seront le pays de ma mémoire.[4]

Héraclite n'a jamais dit cela, mais il a effectivement vécu aux alentours de l'an 500 *avant* notre ère et ce n'est pas un hasard si ces paroles lui ont été prêtées un demi-millénaire plus tard par un contemporain des premiers chrétiens. En ce temps-là, Éphèse existait encore, ses temples païens n'avaient pas encore été pillés, ni ses autels détruits. Le philosophe d'Éphèse n'avait pas été oublié et notre anonyme avait de très bonnes raisons d'espérer qu'il ne le serait pas de si tôt.

La figure de rhétorique qu'il a utilisée ici s'appelle *uaticinium ex euentu.* Une prédiction *a posteriori*, pourrait-on dire... Nous pourrions l'imiter aujourd'hui en multipliant son chiffre par *cinq* et prêter nous-mêmes au philosophe, sans craindre de nous tromper, la prédiction d'une gloire de *vingt-cinq siècles*.[5]

Deux millénaires et demi après, le nom d'Héraclite n'est toujours pas oublié, les âmes des hommes sont encore «le pays de sa mémoire». Et c'est par une brève excursion dans ce pays de la mémoire d'Héraclite que je voudrais commencer cette communication.

2. Le pays de la mémoire d'Héraclite en 2006

De quoi se compose normalement un tel pays de la mémoire? De la biographie du personnage, de son œuvre orale et, surtout, écrite, et

[3] Bernays Jakob, *Die heraklitische Briefe, Ein Beitrag zur philosophischen und religionsgeschichtlichen Literatur* (Berlin, Hertz, 1869).

[4] T 368 (4) [*Heraclitea,* II.A.2 (2000), p. 280–281].

[5] L'hypothèse n'est d'ailleurs pas aussi improbable qu'on pourrait croire, s'agissant de quelqu'un qui a lui-même dit de la Sibylle que «de sa bouche délirante... elle fait entendre sa voix à *mille ans de distance*» (F 92).

bien sûr —c'est cela le plus important— du contenu philosophique de cette œuvre. C'est là le matériau au moyen duquel les historiens de la philosophie cherchent à situer le penseur dans le paysage plus vaste de la pensée de ses prédécesseurs, de ses contemporains et de ses successeurs, à établir son rôle dans le développement de la philosophie grecque, occidentale et mondiale, à chercher ce qu'il y a chez lui de précieux pour nous.

Notre excursion commence donc. Et la première chose que nous découvrons au pays de la mémoire d'Héraclite est... (hélas!) ...que le paysage y a terriblement changé depuis l'époque de Jésus. L'auteur des *Lettres* de Pseudo-Héraclite, que je viens de citer, avait sur nous trois énormes avantages:

- le grec était sa *langue maternelle* ou en tout cas une langue vivante répandue autour de lui qu'il maîtrisait à merveille;
- il avait accès à une *documentation* beaucoup plus abondante que la nôtre sur la vie du philosophe; et
- il pouvait lire la *totalité de son livre* (sans parler des nombreux commentaires dont celui-ci avait fait l'objet).

Pour nous le grec ancien est une langue morte, et *bien morte*; nous ne savons presque rien de la vie d'Héraclite;[6] de son ouvrage et de sa doctrine nous ne possédons que des débris.[7] Vous connaissez l'état lamentable dans lequel nous est parvenu le traité du philosophe. Or, c'est le seul matériau dont les historiens modernes sont condamnés à se contenter. Et malheureusement, le moins qu'on puisse dire c'est que les résultats qu'ils ont obtenus jusqu'ici ne sont pas brillants. Vous savez aussi bien que moi où nous en sommes dans la reconstitution de sa doctrine...

Je ne vous parlerai donc aujourd'hui ni de la vie d'Héraclite, ni de sa doctrine, mais seulement de la partie *matérielle* de cette mémoire, de son œuvre écrite, de l'état pitoyable dans lequel son livre nous est parvenu deux millénaires et demi après son écriture et de notre incapacité à le comprendre.

[6] On trouvera, rassemblé, traduit et commenté dans *Heraclitea*, III.1 (*Memoria*) [2003], tout ce que les textes anciens rescapés nous ont rapporté à ce sujet.

[7] Les fragments, avec apparats critiques et notes, et traduction en trois langues figurent dans les trois fascicules *Heraclitea*, III.3.B/i-iii; *cf. supra,* n. 2.

3. La crise de l'héraclitologie moderne

Dans un article paru en 1989 j'écrivis ceci:

> 1. Au terme de 180 années de travaux philologiques et d'exégèse philosophique,[8] les études héraclitéennes ne peuvent toujours se prévaloir d'aucun succès véritable. Aujourd'hui comme il y a un siècle, elles sont une arène de discorde où personne n'arrive à s'entendre ni sur la lettre ni, encore moins, sur le fond du message d'Héraclite. L'héraclitologie ne s'est toujours pas constituée en science. Elle se trouve depuis longtemps en état de crise profonde et chronique...[9]

Quelle crise? Un an plus tard, je développai ce point en ouvrant ce qui ici sera une parenthèse:

> Il y a 85 ans,[10] en 1904, dans sa thèse connue, Oswald Spengler se plaignait que toutes les interprétations possibles d'Héraclite —au nombre de neuf— avaient été épuisées et qu'il n'en restait plus qu'une: la bonne, qu'il allait justement énoncer. Il y a 42 ans,[11] en 1947, dans son «Prólogo» à la traduction espagnole de cette thèse, Rodolfo Mondolfo ne put s'empêcher de réfuter cette opinion, en résumant onze interprétations plus récentes que celle de Spengler.[12] Et cette prolifération d'interprétations différentes, souvent mutuellement irréductibles et inconciliables, s'est tant et si bien poursuivie jusqu'à nos jours que serait bien téméraire celui qui voudrait, en 1989,[13] en dresser un inventaire tant soit peu complet.[14]
>
> Chose plus grave, les divergences, loin de diminuer, s'approfondissent et portent non seulement sur la doctrine proprement dite, mais aussi

[8] Dans deux ans on pourra parler de 200 années.

[9] «Comment interpréter Héraclite: vers une méthodologie scientifique des études héraclitéennes»: *Ionian Philosophy* (Athens, Int. Assoc. for Greek Philosophy, 1989) 270–279.

[10] Il y a maintenant 102 ans.

[11] Il y a mainenant 59 ans.

[12] O.Spengler, *Heraklit, eine Studie über den energetischen Grundgedankgen seiner Philosophie* (Halle, Kaemmerer, 1904) [rééd. dans Id., *Reden und Aufsätzen* (München, Beck, [3]1951) 1–47 (*cf.* 2 ss.)]; Id., *Heráclito*, traducción de Augusta de Mondolfo, prólogo e introducción de R. Mondolfo (Buenos Aires / México, Espasa-Calpe Argentina, 1947) [*cf.* 13–84, 88 ss.]; *cf.* R. Mondolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación* (México, Siglo xxi, [2]1971) 51–90. Spengler avait en vue Schleiermacher, Zeller, Lassalle, Schuster, Pfleiderer, Gladisch, Teichmüller, Schäfer et Tannery; Mondolfo avait ajouté Th. Gomperz, Burnet, Reinhardt, Macchioro, Jaeger, Rey, De Ruggiero, Gigon, Calogero, Testa et H. Fränkel.

[13] Et *a fortiori* en 2006.

et toujours davantage sur le texte, sur des questions de philologie telles que l'authentiité des fragments, leur degré de littéralité, leur leçon correcte, la signification des mots, etc. Si bien qu'il n'existe actuellement pratiquement aucun fragment, aucun témoignage, aucun point de doctrine sur lequel il y ait un consensus réel, dont la leçon, le sens et la portée ne fassent pas problème et soient solidement établis.

Si, au XIXe siècle, l'objet des débats était le sens philosophique à prêter à un corpus de textes relativement stable et fixe, aujourd'hui les désaccords portent avant tout sur la composition et le contenu matériel de ce corpus qui deviennent de plus en plus tributaires du «sens» qu'on souhaite y trouver.

Bref, il est grand temps de dresser un constat d'échec: en deux siècles, malgré quelques rares acquis indubitables (en premier lieu la découverte d'un certain nombre de textes pertinents nouveaux), les études héraclitéennes en sont toujours au stade des tâtonnements, des piétinements, du *guesswork*. D'abord purement exégétique, ce dernier a peu à peu gagné les fondements philologiques de l'interprétation, si bien qu'on ne sait même plus ce qu'au juste on interprète. Tout cela ne peut signifier qu'une chose, que l'«héraclitologie» n'a toujours pas débouché sur une méthode tant soit peu adaptée à ce qui fait l'originalité des vestiges de l'ouvrage d'Héraclite et faute d'une telle méthode adéquate à son objet, en arrive parfois jusqu'à enfreindre les règles de toute philologie...[15]

La parenthèse fermée, je reviens à l'article de 1989.

2. Les raisons de cette crise sont multiples: l'état fragmentaire et corrompu des vestiges textuels, les insuffisances de la doxographie, la spécificité du style et du mode de pensée du philosophe, etc., etc. Mais aussi et surtout: l'attachement des chercheurs à des procédures à peine bonnes pour des textes littéraires ou rhétoriques, à des critères aussi lâches que le «bon sens», le «bon goût», le *Sprachgefühl* et le *plurimorum consensus*; l'absence de toute méthode scientifique adéquate à la nature et à l'état des textes, et qui garantisse des résultats sinon complets, du moins aussi fiables que possible...

[14] Qu'il me suffise d'évoquer les travaux si divers de H. Gomperz, Kirk, Guthrie, Mondolfo, Marcovich, Cubbels, West, Stokes, Bollack-Wismann, Laurenti, Barnes, Kahn, Held, Colli, Conche (et j'ajouterais maintenant Hussey, Bartling, Stemich, Dilcher, Graham...).

[15] «Comprendre Héraclite»: *Âge de la science* 3 (1990) 182–183.

Et j'enchaînai sur ce qui me semble être la seule façon de remédier à cette situation déplorable.

4. Les remèdes

3. Car la philologie des textes héraclitéens doit cesser d'être un «art», un *Glasperlenspiel*, et devenir une science. Une science appelée non à construire des fictions littéraires ou des artefacts philosophiques (quelle qu'en puisse être la perfection et la valeur intrinsèques), mais à établir des faits historiques *réels*, bien que d'un genre particulier: des thèses, des idées, des doctrines qui ont réellement été conçues, pensées, affirmées et proclamées.

4. Pour mériter cette qualité de science, elle doit produire un savoir véritable, un savoir qui s'accumule, un savoir qui ne dépende pas —ou dépende le moins possible— des goûts du jour et des préférences personnelles du philologue qui le dégage, un savoir identiquement valable et obligatoire pour tous les chercheurs soucieux de vérité. Et la condition première pour cela est de faire table rase (en tant que tels) de tous les résultats contradictoires, douteux et invérifiés de la philologie traditionnelle, de ne leur concéder que le rôle d'hypothèses à vérifier, et de recommencer à zéro, en mettant l'accent sur la méthode et en veillant par-dessus tout à la légitimité des procédures utilisées et à la validité des résultats obtenus.

5. Ceci suppose l'élaboration d'une stratégie de la recherche; la mise au point d'un plan d'action; la quête des procédés les plus susceptibles d'apporter les réponses les plus sûres; une conscience maximale de la structure logique de la démarche suivie et notamment de l'ordre de préséance des problèmes et des niveaux; la capacité de démontrer la nécessité, ou en tout cas de mesurer le degré de probabilité de chacune des conclusions atteintes; etc., etc. Bref l'héraclitologie doit se doter d'une méthode rationnelle, d'une épistémologie, l'expliciter au vu et au su de tous.[16]

Tel était le principe de base de l'approche nouvelle que je m'étais proposé alors de mettre en œuvre: *une réflexion systématique sur les préalables épistémologiques et la méthode du philologue étudiant un texte philosophique tel que les vestiges d'Héraclite*.

[16] *Cf. supra* n. 9.

5. Les premiers résultats

Cette réflexion —partiellement publiée dans les deux articles que je viens de citer— avait abouti, entre autres conclusions essentielles, à trois autres principes fondamentaux: 1) la nécessité de disposer d'un corpus aussi complet que possible des sources anciennes pertinentes; 2) la reconnaissance du rôle crucial, pour la compréhension du message, des aspects formels, littéraires et poétiques, du *texte* d'Héraclite; et 3) la nécessité de *reconstruire* son livre à partir des fragments.

C'est en vertu du *premier principe* que j'ai collecté toutes les sources avérées et non avérées que j'ai pu identifier sur le traité et la doctrine d'Héraclite et que j'en ai publié la partie la plus importante (les sources avérées) dans les quatre volumes de *Traditio*.[17]

C'est en vertu du *second principe* que j'ai analysé, dans un autre volume,[18] le langage des fragments littéraux, et démontré (de façon, j'espère, suffisamment convaincante) que leur texte est un texte *poétique* au plein sens du mot, un texte d'une poésie très riche, savamment travaillée et d'une puissance de suggestion telle que rares sont les anciens et les modernes qui lui soient restés complètement insensibles... J'espère avoir démontré en outre que l'aspect poétique du verbe d'Héraclite ne remplissait nullement une fonction décorative, mais servait à exprimer un *contenu philosophique* autrement inexprimable, mieux: à *simuler ce contenu dans la matière même du langage.* Cette fonction *cognitive* et *communicative* du langage *poétique* d'un texte *philosophique* constitue justement, à mon avis, l'aspect le plus original et le plus fondamental des vestiges d'Héraclite, un aspect que l'héraclitologie a presque totalement ignoré et qu'elle commence à peine, encore bien timidement, à entrevoir.[19]

Et c'est en m'appuyant sur ces conclusions et ces résultats que j'ai préparé les trois tomes des *Heraclitea* qui viennent de paraître et constituent l'édition la plus complète du texte des fragments.[20]

Et, enfin, *troisième principe*: la nécessité de RECONSTRUIRE le texte du livre.

[17] *Heraclitea*, II.A.1 à 4 (*Traditio*) [1999–2003].

[18] *Heraclitea*, III.3.A (*Fragmenta. Introductio de sermone Obscuri*) [2003].

[19] Notre symposium en a fourni plusieurs exemples éclatants (je songe avant tout à la contribution d'Alberto Bernabé sur les «expressions polaires», qui ne mérite qu'un reproche: celui d'ignorer complètement que nous avons déja signalé 90 % des éléments poétiques dont il parle dans l'ouvrage indiqué dans la note précédente, mais aussi à la communication de Francesc Casadesus).

[20] *Cf. supra*, n. 2.

6. La nécessité de la reconstruction

C'est devenu depuis longtemps une mode, chez les modernes étudiant les vestiges d'Héraclite, d'affirmer que toute tentative de reconstruire son livre est d'avance condamnée à l'échec et, partant, inutile. Pour ma part, je suis convaincu au contraire que c'est en réalité le SEUL moyen de progresser vers une compréhension meilleure de son message, que c'est une condition *sine qua non* de l'intelligence des fragments qui nous en restent et, par conséquent, de la doctrine elle-même. En effet, il serait vain de vouloir comprendre le sens d'une phrase à partir d'une partie des mots (ou même de tous les mots) qui la composaient, si nous en ignorons l'ordre et la syntaxe. Il serait vain de vouloir comprendre le sens d'un mot, si nous n'en possédons pas toutes les syllabes et si nous ignorons l'ordre dans lequel elles étaient disposées. Or, remplaçons «syllabe» et «mot» par «fragment», et «phrase» et «syntaxe» par «contexte», et nous obtiendrons précisément ce que tout le monde fait quand il s'agit des vestiges du livre d'Héraclite.

Cette comparaison, pour éloquente qu'elle soit, semblerait toutefois suggérer qu'il serait complètement impossible de reconstituer une doctrine sans en reconstruire le texte et que, par conséquent, il serait parfaitement vain, par exemple, de chercher à reconstituer le système philosophique d'un Démocrite, de l'œuvre duquel nous ne possédons, sous forme de fragments littéraux, qu'une partie infime (près de 350 citations textuelles pour un total de plus de 60 ouvrages!). Or, je suis loin de partager un tel scepticisme. Nous verrons bientôt pourquoi. Mais en attendant, introduisons quelques définitions.

7. Vision et langage, fragments et témoignages

Le but de l'historien de la philosophie est avant tout d'extraire des sources, de comprendre et d'expliquer la doctrine du philosophe dont il parle. Une difficulté, dans le cas d'Héraclite (et de certains autres philosophes particulièrement doués venus après lui, Platon en premier lieu) est que ce philosophe n'avait pas seulement une doctrine, mais plus largement une *perception*, une *vision du monde* dont cette doctrine faisait partie, mais à laquelle elle ne se limitait pas et que le philosophe lui-même (Héraclite surtout, Platon beaucoup moins) ne distinguait pratiquement pas de la doctrine, *tout en la reflétant par son langage.* Chaque fois que l'historien de la philosophie perd de vue la vision totale

d'un penseur reflétée par son langage, il risque de déformer ou, en tout cas, de tronquer sérieusement la doctrine proprement dite. Ce danger est particulièrement grand chaque fois, d'une part, que cette vision (et l'absence quasi totale de langage philosophique adéquat) dicte au philosophe le recours à un langage hautement poétique (c'est vrai pour Platon et cela l'est encore plus pour Héraclite), et d'autre part lorsqu'il ne reste de son œuvre (comme c'est hélas! le cas pour Héraclite, mais pas pour Platon) que des bribes: des fragments dépareillés et des témoignages doxographiques.

D'où l'importance qu'il y a de reconstituer la doctrine à partir des sources compte tenu du langage, c'est-à-dire en préservant la vision dont la doctrine est issue. Le langage poétique joue sur deux tableaux: 1) il confère au discours une dimension sémantique supplémentaire générée par diverses configurations supralinguistiques «formelles» que seules préservent les citations littérales, ce qui confère une valeur particulière aux fragments littéraux; et 2) il détermine la composition générale, l'architectonique de l'œuvre, que seule peut nous restituer une reconstruction du livre, ce qui confère une importance non négligeable aux fragments non littéraux (paraphrases et réminiscences). De là la nécessité, d'une part, de distinguer les *fragments littéraux* des *paraphrases,* et, d'autre part, de les utiliser au maximum les uns et les autres en tant que *fragments* du livre et donc qu'éléments incontournables de sa reconstruction.

Mais il y a encore les témoignages doxographiques. Là il ne reste rien du langage, il ne reste rien ou presque du livre, mais il reste parfois des éléments importants de la doctrine. Pour moi les *fragments* sont des citations du *texte* alors que les *témoignages doxographiques* ne sont que des citations de la *doctrine*. Ce qui les différencie, ce n'est pas tant, voire pas du tout, le degré de littéralité de la citation, que la chose même qu'elle cite: un passage du livre dans le cas du fragment ou une thèse de la doctrine dans le cas d'un témoignage. L'énoncé, même approximatif, d'un passage du texte est quand même un fragment (non littéral), alors que l'exposé le plus fidèle d'un point de doctrine est quand même un témoignage (même s'il se sert —ce qui n'est pratiquement jamais le cas— des mêmes mots pour désigner les mêmes notions). Pour l'herméneutique cette différence fondamentale entre fragment et témoignage implique que le fragment —surtout le fragment textuellement cité— appartient au domaine du *signifiant,* se rapporte au *plan de l'expression* du message du philosophe, tandis que le témoignage appartient au domaine du *signifié*, se rapporte au *plan du contenu* de ce

message.[21] Mais (sauf en cas de tradition orale directe) ce contenu est le fruit et d'un décodage préalable, et d'un ré-encodage consécutif, l'un et l'autre antérieurs à nous et donc à valeur directement proportionnelle à la (bonne ou mauvaise) interprétation, par le témoin, de la thèse qu'il cite. Ce contenu est donc forcément banalisé, voire modernisé ou déformé.

En outre, les témoignages sont aussi des textes dont il faut décoder le contenu propre avant d'en extraire le contenu rapporté.

Cela étant, il est évident que la reconstitution d'une doctrine suivra des voies différentes selon qu'elle nous est parvenue sous la forme avant tout de fragments ou avant tout de témoignages. Si ce sont les témoignages qui constituent l'essentiel de notre corpus, et s'il est évident que les fragments sont insuffisants pour reconstruire un texte, il s'agira de reconstituer d'abord les grandes lignes de la doctrine, en les termes en lesquels nous la rapportent les témoins, pour essayer ensuite d'y incorporer les fragments en tant qu'échantillons du style de pensée et du mode d'élocution du philosophe, voire en tant que compléments d'information importants sur des points isolés de la doctrine. Tel est justement le cas pour Démocrite.[22]

Mais si les fragments s'y prêtent, la démarche du philologue doit être inverse: il devra d'abord tenter de reconstruire le texte à partir des fragments littéraux et non-littéraux, en s'aidant autant que possible, qui plus est, des témoignages, avant tout pour rétablir la composition de l'original et combler les lacunes, mais aussi comme source secondaire pour l'interprétation des fragments. Que telle est la marche à suivre s'agissant des vestiges de l'œuvre d'Héraclite, voilà ce que je vais tenter de montrer maintenant.

[21] On ne manquera pas de me faire remarquer que les clivages «structuralistes» entre signifié et signifiant, contenu et contenant sont depuis longtemps surmontés et dépassés. Dépassés peut-être, mais surmontés certainement pas. Ce sont bien sûr des abstractions et, partant, des simplifications, mais ces abstractions ont une importance fondamentale. Après tout, bonne ou mauvaise, toute traduction d'une langue dans une autre a pour idéal de substituer complètement un signifiant (un code linguistique) à un autre tout en conservant la totalité du signifié.

[22] *Cf.* les *Democritea* de Salomon Lourié [alias Luria] (Leninopolis, 1970), un modèle du genre, mais qui malheureusement omet de distinguer typographiquement les citations des témoignages.

8. Quel était le volume du livre d'Héraclite?

Je passe sur la statistique des textes doxographiques héraclitéens. Elle est encore à faire.[23] L'important est la statistique des *fragments* ou, plus exactement, l'évaluation de la part du livre d'Héraclite qu'ils nous ont conservée.

Les fragments de l'Ephésien qui nous sont parvenus, si on les met bout à bout, constituent un «texte» d'une longueur assez impressionnante: plus de 1 900 mots si on s'en tient aux fragments de Diels-Kranz, plus de 2 100 si on leur ajoute les fragments non-littéraux. C'est nettement plus que les fragments que nous possédons du poème de Parménide (162 vers, 1 200 mots), à partir desquels il a cependant été possible de reconstituer presque toute la première partie (la Chemin de Vérité) dont il subsiste 945 mots (122 vers).[24] Diels évaluait à 9/10 ce qui nous reste de la première partie et à 1/10 ce qui nous reste de la seconde, ce qui fait respectivement 122 + 12 = 134 vers (env. 1 100 mots) de longueur originale présumée pour la première partie et 40 x 10 = 400 vers (env. 3 000 mots) pour la deuxième.[25] A supposer que cette seconde estimation n'est pas exagérée, la longueur originelle du poème de Parménide aurait été de 550 vers (4 125 mots), la longueur moyenne d'un chant homérique. Mais il semble peu probable que la disproportion entre les deux parties ait été aussi considérable: 250 vers (1 880 mots) nous paraît être (à en juger par la doxographie) un bon maximum pour la deuxième partie. Cela ferait un total de près de 380 vers (2 850 mots) —les 2/3 d'un chant homérique moyen.

Les vestiges d'Héraclite sont beaucoup plus nombreux aussi que ce qui nous est parvenu du livre d'Anaxagore. Kirk et Raven estiment que ce qui nous reste de celui-ci, soit près de 1 000 mots, représente au moins un huitième, voire plus, de l'original complet.[26] Cela ferait pour

[23] Notre brouillon de III.2 *(Placita)* comporte actuellement près de 220 items («opinions») glanés dans plusieurs centaines de sources.

[24] Calculé d'après l'édition de Denis O'Brien et Jean Frère (dans: P. Aubenque [dir.], *Études sur Parmenide,* I [Paris, Vrin, 1987]). Nous incluons les fr. B 1 à B 8 dans la première partie et tout le reste dans la seconde. Le nombre moyen de mots par hexamètre est estimé égal à 7,5.

[25] Hermann Diels, *Parmenides Lehrgedicht* (Berlin, Reimer, 1897; Sankt Augustin, Academia-Verlag, 2003) 25–26.

[26] Raven ap. Kirk-Raven, 366 et n. 2 = Kirk-Raven-Schofield, 356–357 et n. 2; cette estimation est partagée par David Sider, *The Fragments of Anaxagoras* ([2] Sankt Augus-

l'original perdu un maximum de 8 000 mots (ce qui exigerait probablement un second «livre») et un minimum, disons, de 3 000–4 000 mots.

De tous les présocratiques, il n'y a qu'Empédocle qui nous ait laissé plus de fragments qu'Héraclite: selon Diels-Kranz, près de 350 vers du *De la nature* et près de 115 vers des *Purifications,* si ce sont bien des ouvrages différents et si la répartition traditionnelle des fragments entre eux est correcte. À quoi il faut ajouter la cinquantaine de vers nouveaux du papyrus de Strasbourg. Total: près de 515 vers ou 3 850 mots pour les deux poèmes. La reconstruction «unitaire» proposée par Apostolos Pierris affiche 550 vers (complets ou incomplets) soit près de 4 125 mots.[27] Diogène Laërce indique que ces deux ouvrages totalisaient 5 000 vers (= 37 500 mots); la *Suda,* que les deux (trois, selon l'*editio princeps*) «livres» du *De la nature* avaient près de 2 000 vers (ce qui laisserait 3 000 vers pour les *Purifications, cf.* Diogène); ces deux sources mentionnent encore un ouvrage médical (de 600 vers [lignes?] selon Diogène, en prose selon la *Suda*); Simplicius mentionne le second «livre», et Tzetzès parle encore d'un troisième «livre» du *De la nature,* tandis qu'un palimpseste d'Hérodien récemment découvert fait état d'un second «livre» des *Purifications.*[28] De tout cela il semble découler que les 2 000 vers du *De la nature* se scindaient en deux ou trois livres de près de 1 000 ou 666 vers, soit 7 500 ou 5 000 mots, chacun (ce qui dépasse de peu, ou correspond assez bien à, la longueur moyenne des chants des poèmes homériques: 653 vers pour l'*Iliade,* 504 pour l'*Odyssée*).[29] Les *Purifications* en comptaient sans doute à peu près autant. Le millier restant serait attribuable au traité de médecine (dont apparemment il ne reste rien et qui doit compter pour un «livre»). Tout ceci

tin, Academia-Verlag, 2005) 12–15 qui s'appuie sur des considérations différentes, mais convergentes.

[27] A.L.Pierris, «Reconstruction of Empedocles' Poem»: A. L.Pierris (dir.), *The Empedoclean Cosmos: Structure, Process and the Question of Cyclicity.* Proceedings of the Symposium Philosophiae Antiquae Tertium Myconese, July 6th– July 13th, 2003, *I. Papers.* (Patras, Institute for Philosophical Research, 2005), appendix, I-XCVI.

[28] Diog. Laert. VIII, 77; *cf.* 54; 60; *Suda* s. Empedocles (E 1002), II, p. 258 Adler; Tzetzès, *Chil.* VII, 522–526 Kiessling = 514–518 Leone; Empedocl. ap. Herodian. = fr. 152 Wright. L'état de la question est résumé (et la littérature pertinente citée) par R. Goulet, «Empédocle», in R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes antiques,* III (2000) 82–84.

[29] *Cf.* André Martin et Oliver Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg* (Strabourg—Berlin, 1999) 114–119 et la littérature qui y est citée. La distinction entre le *De la nature* et les *Purifications* et leur longueurs respectives sont un sujet qui demeure très controversé (*cf.* R. Goulet, o. c., 83–84).

demeure hautement problématique, mais nous donne un ordre de grandeur: 5 000–5 600 vers (37 500 à 42 000 mots) pour environ 5 à 7 «livres» (médecine incluse) ou 5 000 (37 500) pour les 5 ou 6 «livres» philosophiques. Ce qui donne pour chaque «livre» un volume oscillant entre près de 833 vers (= 6 250 mots) minimum et 1 000 vers (7 500 mots) maximum (moyenne: 916 vers ou 6 870 mots). Comme il nous reste 550 vers (4 125 mots) sur les 5 000 vers des deux poèmes philosophiques, nous en possédons donc environ 1/9^{e} (5 000 : 550 = 9,09).

A en juger par les mentions anciennes de l'œuvre d'Héraclite, celle-ci ne comportait qu'un seul «livre», c'est-à-dire entrait dans un seul rouleau de papyrus.[30] Il est vrai qu'à des époques plus récentes la capacité moyenne d'un rouleau ordinaire était fort extensible et pouvait varier entre 4 000 et 6 000 mots (atteignant exceptionnellement 8 000), mais même si nous prenons le chiffre de 6 250 mots (le maximum admissible pour un livre d'Empédocle, un chant homérique se contentant, lui, de 5 000 mots), cela signifierait que *dans le pire des cas probables* —à supposer qu'il remplissait un rouleau entier— le traité de l'Éphésien n'était que trois fois plus long que ce que nous en possédons. Seulement, si nous comparons avec les chiffres obtenus pour Parménide (entre 2 800 et 4 200), Anaxagore (entre 3 000 et 8 000) et Empédocle (cinq ou six livres de 6 250 à 7 500 mots chacun), nous comprendrons que le livre d'Héraclite —qui écrivit son ouvrage avant eux (y compris, sans doute, Parménide), fut un des tous premiers philosophes et utilisa un langage beaucoup plus laconique que les deux poètes-philosophes— ne devait guère dépasser les 3 000–3 500 mots, ce qui signifierait que nous possédons *près des deux tiers ou des trois cinquièmes (entre 60 et 70 %) de l'original*.

J'ai aussi eu recours, pour tenter d'évaluer le volume initial du livre d'Héraclite, à un calcul probabiliste fondé sur le rapport entre le nombre de fragments et le nombre de citations indépendantes où ces fragments figurent. Les résultats préliminaires[31] semblent corroborer la

[30] *Heraclitea,* M 31, M 32 (III.1, pp. 67–68) et comm. (*ibid.,* pp. 188–190).

[31] Ce calcul préliminaire, fondé sur l'édition de Bywater, avait permis de répertorier 402 citationnements indépendants d'un total de 193 «fragments minimaux» (plus petites parties de l'original citées séparément dans nos sources), chaque «fragment» étant cité *de facto* entre 1 fois, pour la plupart, et jusqu'à 13 fois, pour le plus cité. D'où il découlait, en vertu de la formule ci-dessous (*cf.* note suiv.), que l'original entier devait avoir comporté 233 «fragments minimaux», c'est-à-dire avoir été de 1,20 fois plus long que (supérieur d'un cinquième à) ce que nous en avons. Ceci est naturellement trop beau

conclusion indiquée ci-dessus, mais la méthode de calcul utilisée est encore imparfaite (elle se fonde sur le postulat —partiellement faux— que tout les «fragments» de l'original avaient des chances égales d'être cités) et exige en outre qu'on refasse un inventaire complet des sources et élimine toutes les citations de seconde main (quand la première main subsiste), tâche qui est encore loin d'avoir été achevée.[32]

Que signifie l'affirmation «nous possédons près des deux tiers ou des trois cinquièmes du livre d'Héraclite»? Elle signifie que nous avons perdu un «fragment» (entre guillemets) sur trois, ou deux «fragments» sur cinq. Si ces fragments perdus se répartissaient uniformément dans le livre (*cf.* fig. 1, lacunes en noir), alors il est pratiquement impossible de reconstruire le texte.

S'ils se groupaient tous au même endroit, par exemple au début du traité (fig. 2; *cf.* Parménide, fr. B 1 à B 8), la reconstruction des parties préservées devient non seulement possible, mais encore facile et nécessaire. En réalité, ni l'une ni l'autre de ces suppositions n'a de chances d'être vraie. La répartition normale des lacunes ne devait être ni uniforme, ni trop groupée; certaines parties du livre (celles qui se trouvaient le plus près du début ou celles qui suscitaient le plus d'intérêt) ont dû nous parvenir presque intégralement, d'autres ont dû être pres-

pour être vrai. Il est évident que le contenu, la forme et la position ont favorisé le citationnement de certains «fragments» au détriment d'autres «fragments» moins cités, ou totalement omis, et que c'est cela qui a faussé le résultat par rapport au cas idéal d'une probabilité identique.

Il reste donc à vérifier dans quelle mesure cette formule à probabilités supposées égales pour toutes les occurrences, est applicable à notre cas et à refaire les calculs compte tenu des citations non incluses dans le corpus de Bywater.

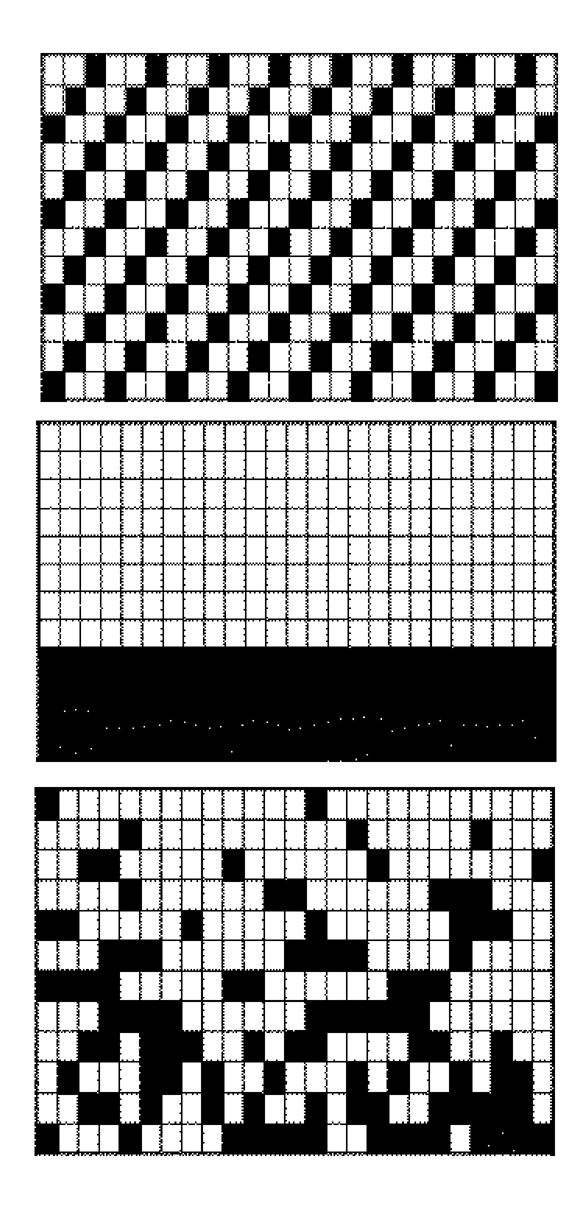
En revanche les ravages du temps dont ont été victimes les *sources* contenant les citations n'ont probablement pas dépendu du contenu de celles-ci et peuvent être considérés comme stochastiquement non pertinents.

[32] Voici la formule utilisée:

$$(i = n) \qquad y_n = x - \frac{(x-1)^n}{x^{n-1}}$$

où y_i désigne la probabilité d'obtenir des citationnements informatifs (à textes nouveaux) après i essais (i = 1, 2, 3, ..., n), n le nombre total d'essais quelconques effectués (de citationnements ou informatifs, ou répétitifs) et x le nombre limite des citationnements informatifs quand $y_i \leq 1$ et (c'est-à-dire épuise le nombre total x de «fragments» disponibles, l'inconnue du problème).

que entièrement perdues (par exemple, 80 % de l'astrométéorologie d'Héraclite, 100 % de sa zoogonie, s'il en avait une). Cela veut dire que si ces dernières sont pratiquement irrécupérables (sauf, très imparfaitement, par la doxographie et à moins de nouvelles trouvailles), les premières doivent en revanche se prêter fort bien à la reconstruction. Ce qui donne quelque chose comme ceci (*cf.* fig. 3).



Figures 1 à 3.

9. Une reconstruction imparfaite et incomplète

Je tiens à rappeler que la tentative de reconstruction que je vais proposer à votre attention est inévitablement *méthodologiquement défectueuse* et partant *provisoire*. Bien que terminée dans ses grandes lignes il y a déjà plus de trente-cinq ans,[33] ce n'est que maintenant qu'elle commence peu à peu à acquérir des formes et des bases tant soit peu fiables. Quelles bases? En peu de mots: 1) l'existence d'une théorie sur la façon dont une reconstruction doit être conduite pour avoir quelques chances d'être ne serait-ce que partiellement vraie; 2) la réalisation du grand travail philologique pratique que cette théorie exige préalablement à toute reconstruction.

Si le côté théorique de la question a considérablement progressé au cours de ces trente-cinq années, le côté pratique, malgré la publication tant des sources principales que des fragments, demeure encore assez aléatoire, en raison avant tout de l'immensité de la tâche. Il reste encore à analyser et à systématiser la totalité de la doxographie —pas seulement les passages bien connus de Diogène Laërce (= Théophraste) et de Sextus— afin d'en extraire une notion générale plus cohérente et complète de la doctrine et d'identifier un maximum de textes pouvant encore prétendre à la qualité de fragments —de fragments non seulement de la doctrine, mais aussi du livre— et il reste à établir les degrés d'affinité (lexicale, syntaxique, sémantique, poétique) réciproque de tous les fragments. Ainsi que, autant que possible, sinon le message de chacun, du moins ne serait-ce qu'un éventail des messages possibles et/ou plausibles, et des domaines concernés.

En effet, avant de pouvoir légitimement reconstruire le livre, il fallait avoir d'abord dressé un inventaire aussi complet que possible de tous les fragments cités (c'est ce que j'ai fait dans l'édition qui vient de paraître)[34] et de toutes les thèses attribuées à Héraclite (c'est une de mes tâches actuelles), de les soumettre à une critique philologique en vue

[33] Signalons la présentation très sommaire de sa première et fort imparfaite mouture (dans *Vestnik drevney istorii* [1970] nº 4/114, p. 139), sa seconde mouture sous forme de traduction russe des fragments (dans Lukrecij, *O prirode veščj* [Moskva, Hudožestvennaja Literatura, 1983] 237–268, 361–371), et la première et unique publication de sa troisième mouture (*Heraclitea,* IV.A [1991]). Ceci est donc une quatrième mouture, mais non encore la dernière, puisqu'elle devra prochainement intégrer les résultats de notre reconstruction de la doxographie (*Heraclitea,* III.2 [en préparation]) et constituer la matière d'une grande édition soigneusement argumentée et commentée (*Heraclitea*, IV.AB).

[34] *Heraclitea*, III.3.B/i-iii (2006). *Cf.* n. 2

d'en établir aussi scrupuleusement que possible la teneur linguistique exacte, d'éliminer les textes faisant double-emploi, les erreurs, les faux, d'analyser la forme littéraire des fragments textuels, etc., etc. Mais encore fallait-il, *avant* de pouvoir faire ce travail, avoir passé au crible toute la tradition héraclitéenne en tant que *tradition*, en lui appliquant systématiquement des procédures d'analyse et de critique dont, à mon avis, les modernes avaient jusqu'ici négligé une grosse part.[35]

Aussi mon ambition, en vous présentant le stade actuel de ma reconstruction du livre d'Héraclite, n'est-elle pas de vous prouver qu'elle est «correcte et impeccable» (ce qui n'est certainement pas le cas), mais seulement de montrer combien féconde peut être en elle-même toute tentative de construire un texte unique à partir des fragments, autrement dit que c'est un travail qui en vaut la peine, un travail payant, pourvu qu'on prenne le soin d'expliciter tous les arguments qui en constituent l'infrastructure (chose que je ne ferai justement pas ici faute de temps:[36] il nous faudrait des semaines et des mois).

10. La reconstruction. Quelques aspects théoriques

Je n'insisterai ici que sur deux points de théorie qui me paraissent essentiels.

Premier point. La reconstruction d'un livre dont nous possédons une aussi grande quantité de fragments ne doit pas être une simple tentative

[35] Dans ce que je viens de dire, il est vrai —et c'est un point à ne pas négliger— le mot «avant» est à prendre au sens *logique*. Lorsque par exemple j'utilise dans la reconstruction telle ou telle leçon de tel ou tel fragment, cette leçon est supposée avoir été établie et démontrée *préalablement à la reconstruction et indépendamment d'elle*. Si ce n'est pas le cas, cela ne signifie pas que j'aurais dû m'abstenir de l'utiliser ou attendre de l'avoir établie, mais seulement qu'en cet endroit la reconstruction est plus hypothétique qu'elle ne devrait l'être et, par conséquent, susceptible de corrections importantes au cas où, une fois accompli le travail nécessaire, elle s'avérait défectueuse. Mais cela ne signifie pas pour autant qu'il faille renoncer à toute tentative de reconstruction *avant* d'avoir rempli toutes les conditions requises. Il faut seulement, d'une part, être pleinement *conscient* de ses imperfections concrètes et, d'autre part, en informer honnêtement le lecteur, et il ne faut jamais hésiter à abandonner toute hypothèse de ce genre que le travail ultérieur viendrait à démentir, même si cela suppose une refonte totale du texte reconstitué. Celui-ci n'a en effet d'intérêt que dans la mesure où il reflète aussi pleinement que possible tous les résultats de la recherche philologique «antérieure» indépendante de la reconstruction.

[36] Et de place. Elle constituera l'essentiel du commentaire de la reconstruction (*Heraclitea*, vol. IV.B).

ni d'en reconstruire purement et simplement la doctrine sous-jacente, ni même de retrouver l'«ordre original» des fragments, en entendant par là: les disposer d'une certaine façon systématique et raisonnable. C'est là une chose que de nombreux éditeurs ont tentée, depuis Schuster en 1873 et Bywater en 1877 jusqu'à Charles Kahn 102 ans plus tard, sans qu'on puisse trouver entre ces tentatives beaucoup de points communs.[37] Ce doit être encore moins une tentative de disposer les fragments *«by subject groups»* comme dans les éditions de Kirk et de Marcovich. Ce qu'il faut tenter, c'est de reconstruire à partir des fragments un texte *aussi continu que possible*, sans chercher à suivre un «plan» fixé d'avance et en se laissant guider avant tout par la forme, les affinités, les ressemblances, les enchaînements d'idées possibles.[38] Sinon ce n'est pas l'ordonnance (le contexte) qui déterminera le sens de chaque phrase, mais le sens présumé de celle-ci qui déterminera la place de chaque fragment.

Deuxième point. Tout texte a du point de vue de sa *forme verbale* une structure linéaire, une structure à *une* dimension (autrement dit, tout fragment ne peut avoir tout au plus que deux «voisins» immédiats); du point de vue de son *contenu*, en revanche, un texte peut avoir 2, 3… *n* dimensions (c'est-à-dire avoir un rapport de sens réel ou supposé avec 3, 4… *n* + 1 autres fragments). Il est évident que pour retrouver la succession des phrases d'un *texte* fragmenté, c'est la structure linéaire du texte qu'il faut prendre en considération et non la structure pluridimensionnelle du contenu, autrement dit la lettre et non le sens. Cela veut dire que la procédure, à première vue «normale», consistant à commencer par assembler les fragments par petits groupes de deux ou trois constituant de petites unités sémantiques (comme le fr. 23 de Marcovich [= F 114 + F 2]) pour les utiliser ensuite en tant que matériau de la reconstruction, est méthodologiquement défectueuse. En effet, comme les mêmes fragments peuvent entrer dans de nombreuses combinaisons sémantiques (d'où leurs multiples et contradictoires interprétations chez différents auteurs), la bonne combinaison linéaire ne peut être identifiée que par rapport à *toute* la reconstruction; mais comme cette reconstruction totale dépend à son tour de l'identification des «bonnes combinaisons» de *tous* les autres fragments, nous sommes en

[37] Notez toutefois qu'il y en a quand même un certain nombre et que ce n'est nullement là une observation triviale!

[38] *Cf.* «Titres, sous-titres et articulations du livre d'Héraclite d'Éphèse»: J.-C. Fredouille *et al.* (dir.), *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques* (Paris, 1997) 35–53.

présence d'un cercle vicieux. L'issue consiste à transformer le cercle vicieux en cercle vertueux *en renonçant dès le départ à toute forme de reconstruction partielle* et de chercher à reconstituer le texte de A à Z, en remodelant *le tout* au fur et à mesure que le travail progresse et en recommençant chaque fois qu'on se retrouve dans une impasse. *La localisation de chaque fragment doit se répercuter sur le tout et inversement*. Aucun fragment ne peut être considéré comme ayant été plus ou moins correctement positionné avant que tous les autres ne le soient aussi. Lorsqu'ils le sont et qu'aucune contradiction ne semble assombrir le tableau, alors seulement pouvons-nous estimer avoir mené notre travail à bien.[39]

Cela admis, comme, en tant que texte, un traité philosophique n'a que deux dimensions, alors que du point de vue de la doctrine il en a inévitablement beaucoup plus, sa structure pluridimensionnelle ne peut *soit* être reflétée que par l'agencement interne des parties du texte (ordre linéaire, articulations, enchaînements logiques, renvois en avant et en arrière, marquage terminologique ou autre, etc.), *soit* par rien sauf le sens. Et si elle n'est reflétée que par le sens, alors le texte a de fortes chances d'être organisé de façon beaucoup plus lâche et de s'articuler non au moyen d'une «arborescence» ramifiée, selon un plan à multiples sections, paliers et niveaux interconnectés, mais d'une chaîne plus ou moins soigneusement ordonnée d'*associations et combinaisons d'idées*, sans que les rapports non linéaires censés se nouer entre elles ne soient aucunement explicités par le texte. Ce qui semble bien être le cas pour l'ouvrage forcément archaïque —car un des tous premiers du genre— d'Héraclite.[40]

C'est là, je crois, qu'il faut chercher la raison principale de l'échec des tentatives de reconstruction *partielle* du début du livre entreprises jusqu'ici —depuis celles d'Alois Patin (1884) et de Heinrich Gomperz (1923) jusqu'à celles encore relativement récentes de Martin West (1971) et

[39] Ce qui ne signifie pas encore, bien entendu, que la reconstruction est parfaite: même réintégrés dans le cadre rigide de leur contexte, de nombreux fragments n'en conservent pas moins des «degrés de liberté» (deux fragments peuvent être intervertis, un troisième peut briguer simultanément deux ou trois positions différentes sans que le tout en soit affecté, etc.). Et c'est à ce moment-là que des critères logiques, sémantiques, voire philosophiques peuvent et doivent entrer en jeu sans risquer d'embrouiller tout.

[40] L'exemple le plus connu de cette manière d'écrire nous est fourni par le livre de l'Ecclésiaste.

d'Uvo Hölscher (1985).[41] Malheureusement, autant que je sache, il n'y a eu aucune tentative autre que les miennes de reconstruire la *totalité* du livre. C'est une situation regrettable qui, j'espère, ne durera pas, car ce n'est qu'en confrontant le plus de reconstructions différentes possibles (et en tenant compte avant tout, naturellement, *de la valeur des arguments sur lesquels elles reposeront*) qu'on pourra espérer progresser graduellement vers un consensus croissant. Une telle confrontation permettrait aussi de dégager, dans la masse des fragments, ceux dont la place et le rôle dans le livre ne prêtent pas (ou ne prêtent plus) à controverses.

11. Le texte et les traductions

Le *texte grec* est sans apparat critique. Vous disposez maintenant de l'édition des fragments avec l'apparat critique le plus complet qui ait jamais été publié. Les leçons que j'ai adoptées sont argumentées dans le volume des *Notes critiques*. Les paraphrases des témoignages et les reconstitutions des citations non-textuelles sont, dans la plupart des cas, fournies *exempli gratia*. De même, naturellement, que les «raccordements» interpolés pour combler certaines lacunes.

La *traduction française*, pour sa part, a l'ambition de rendre, ne serait-ce que partiellement, la forme poétique de l'original, mais je suis encore loin d'en être pleinement satisfait. (La traduction anglaise n'est qu'un premier essai allant dans le même sens.) Cette forme poétique est décrite en termes généraux dans le volume que j'ai spécialement consacré au langage d'Héraclite. Et les structures, figures et configurations poétiques concrètes essentielles de chaque fragment sont répertoriées dans les apparats IV et V de l'édition des fragments.[42]

Tout comme l'édition des fragments a été délibérément conçue en tant que *préalable* à toute interprétation approfondie des doctrines, de

[41] Alois Patin, «Heraklits Einheitslehre, die Grundlage seines Systems und der Anfang seines Buches»*: Programm des Ludwigs-Gymnasiums für das Schuljahr 1884–1885* (München, Straub 1885 = Leipzig, Fock 1886) 1–100; Heinrich Gomperz, «Über die ursprüngliche Reihenfolge einiger Bruchstücke Heraklits»: *Hermes* 58 (1923) 20–56; Martin L. West, *Early Greek philosophy and the Orient* (Oxford, Clarendon, 1971) 113–114; Uvo Hölscher, «Heraklit zwischen Tradition und Aufklärung»: *Antike und Abendland* 31 (1985) 1–24 (13–18) = Id. *Das nächste Fremde. Von Texten der grichischen Frühzeit und ihrem Reflex in der Moderne*, hrsg. v. Joachim Latacz und Manfred Krause (München, Beck, 1994) 149–174 (163–167).

[42] *Heraclitea,* III.3.B/ii (2006).

même le texte, les leçons et les traductions figurant dans cette reconstruction (notamment tout ce qui s'écarte des versions proposées antérieurement —y compris dans l'édition des fragments— et n'a pas encore été sérieusement discuté et argumenté), d'une part, comme déjà dit, n'ont rien de définitif et demeurent provisoires et hypothétiques, mais d'autre part *reflètent mes conclusions les plus récentes et méritent donc jusqu'à nouvel ordre d'être considérées comme ce que j'ai de mieux à proposer*.

En principe je n'argumente pas la reconstruction elle-même (je le ferai dans le futur vol. IV.B). L'enchaînement des fragments et les sous-titres en mettent suffisamment en relief la structure générale. Le lecteur trouvera cependant des indications concrètes à son sujet dans les notes qui suivent le texte.

12. Sigles, raccordements et lacunes

Tous les ajouts non supportés par les sources sont entre crochets angulaires < >. Ceux qui servent de raccordements sont en outre en *italiques*. Les titres et sous-titres sont à la fois en italiques et entre crochets carrés [ ]. Les textes non littéraux ou reconstruits sont entre accolades { }. Les mots et segments de texte placés entre crochets carrés sont sans doute superflus (à supprimer ou à ignorer). Les textes entre astérisques * * ont de fortes chances de ne pas appartenir à Héraclite, mais sont inclus chaque fois qu'ils peuvent revendiquer une position concrète dans un contexte authentique. Les *dubia et spuria* qui ne s'intègrent pas dans le contexte sont par contre omis.

La reconstruction totalise 199 items (fragments littéraux, paraphrases ou exposés doxographiques) et se subdivise en plusieurs blocs. Le premier bloc se compose des items 1 à 90. Disposés bout à bout, ces 90 items permettent d'obtenir un texte pratiquement *continu*, sans lacunes importantes, et donc de reconstruire à peu près intégralement le *premier tiers* du livre. C'est là un fruit spontané de la reconstruction, un résultat inattendu et surprenant qui n'avait pas été spécialement recherché.

Après l'item numéro 90 viennent d'autres blocs plus petits et moins bien conservés, qui représentent ce qui reste du second et du troisième tiers du livre.

La reconstruction des passages relatifs à trois sujets exige encore d'être sérieusement complétée et perfectionnée: (1) les vicissitudes et métamorphoses des âmes, leur rôle dans la cognition, leur rapport avec

le flux universel; (2) le processus cyclique diachronique allant de la cosmogenèse à l'embrasement, (3) la description synchronique du cosmos actuel: disposition et interaction des éléments, astronomie, météorologie... Nous ne possédons apparemment aucune trace d'une description héraclitéenne de la zoogenèse, de l'anthropogenèse, etc.

Le lecteur trouvera encore, après les Notes, quelques observations sur la structure d'ensemble du livre reconstruit.

Addendum 2009

Certaines lenteurs éditoriales sont devenues un fléau de la recherche.

Les actes du colloque *Pythagoras and Heraclitus* de Samos-Kuşadasi 2005, cités dans la note 1, n'ont toujours pas paru, alors que l'édition des fragments que l'article présentait est disponible depuis 2006 (*cf*. n. 2).

L'édition des sources doxographiques, en cours de rédaction en 2006 (*cf*. n. 23), a été publiée en 2008 (*Heraclitea,* III.2, *Placita. Doctrinae et positiones Heraclito ab antiquis adscriptae, cf*. n. 2) et a donné lieu, outre deux grands articles intitulés «Doctrinalia Heraclitea» parus la même année dans *Phronesis* et la *Revue de philosophie ancienne*, à une révision assez poussée de la reconstruction. Une lecture publique d'une première version de la 5e mouture (*cf*. n. 33) a eu lieu le 30 septembre 2009 au colloque *La luce dell'Oscuro. Il punto su Eraclito*, à l'Université de Bergamo (Lombardie, Italie).

La nouvelle reconstruction compte actuellement 234 items, intègre une trentaine de textes nouveaux empruntés à la doxographie et servira de base au volume IV.A des *Heraclitea* qui sera bientôt mis en chantier. Mais sa structure générale est restée la même et seulement deux chapitres de la fin ont été considérablement développés. Cela étant, la présente 4e mouture garde toute sa valeur en tant qu'étape reflétant l'état 2006 du travail et restera d'actualité jusqu'à la publication de la version finale de l'étape suivante. Toute l'introduction qu'on vient de lire et 95 % des notes conservent toute leur pertinence.

Vu l'impossibilité de prédire même approximativement la date de la parution du nouveau texte, j'ai donc décidé de ne rien changer à ma présentation de 2006 à Mexico-ciudad. Mais il était de mon devoir de prévenir le lecteur.

Gaillard, novembre 2009

HÉRACLITE D'ÉPHÈSE, «LES MUSES» OU «DE LA NATURE» (essai de reconstruction [2006])	ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΥ ΤΟΥ ΕΦΕΣΙΟΥ ΜΟΥΣΑΙ Η ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑ (ἀναστάσεως πεῖρα [2006])	HERACLITVS OF EPHESVS, "THE MUSES" OR "ON NATURE" (reconstruction [state of 2006])
I. Sur le Tout	***Α′ Λόγος περὶ τοῦ παντός***	***I. About the All***
[1. Introduction Savoir, justice, faux semblant]		***[1. Introduction Knowledge, Justice, False Opinion]***
<Héraclite, fils de Bloson, petit-fils d'Hêracôn (?), Éphésien, demande:>	*<῾Ηράκλειτος τοῦ Βλόσωνος τοῦ ῾Ηράκων(τ)ος (?) ᾽Εφέσιος τάδε ἐρωτᾶι·>*	*<Heraclitus, son of Bloson, grandson of Heracôn (?), Ephesian, asks:>*
1 Savoir y a-t-il (?) des dieux et des hommes, de l'unique ordonnance de Tout <?> [F 81A]	**1** Γνώμη ἦι (?) θεῶν <κἀν>θρώπων, κόσμου* ἑνὸς τῶν ξυμπάντων<;> [F 81A]	**1** <Is there> (?) knowledge of gods and men, of the single ordering of all... <?> [F 81A]
2 Les sans loi n'auraient point eu besoin de Justice, en fût-il autrement. [F 23]	**2** Δίκης ἄνομοι οὐκ ἂν ἔδησαν εἰ ταῦτα μὴ ἦν. [F 23]	**2** Outlaws would never have stood in need of Justice had it been otherwise. [F 23]
3 Car le plus avisé (des hommes en vue) sait préserver des visibilités. Et, certes, Justice en personne saisira bâtisseurs de faussetés, et témoins. [F 28]	**3** Δοκεόντων γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει φυλάσσειν· καὶ μέντοι καὶ Δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας. [F 28]	**3** For the most trustworthy (among the famous) understandeth how to keep away from false opinions. And, mind you, Justice too will seize the builders of fallacies and witnesses thereof. [F 28]
4 Même Soleil que voici, qui par nature a grandeur de pied d'homme, n'outrepassera point les limites convenables: s'il dépasse son espace, Furies, les servantes de Justice, le retrouveront. [F 3-94]	**4** <Καὶ> ἥλι<ος δ᾽ ὅδ>ε, οὗ κατὰ φύσιν εὖρος ποδὸς ἀνθρωπείου, τοὺς προσήκοντας οὐχ ὑπερβήσεται ὅρους· εἰ δ᾽<ἐξ εὔ>ρους ἐ<ξίηι> ᾽Ερινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν. [F 3-94]	**4** This Sun here whose size is by nature that of a human foot shall not transgress his proper boundaries; if he stepeth out of his size the Erinyes, Justice's minions, shall find him out. [F 3-94]
[La Sapience, l'Avis et la Parole]		*[Wisdom, Dogma and Logos]*
5 L'homme niais devant toute parole frémit volontiers. [F 87]	**5** Βλὰξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγωι φιλεῖ ἐπτοῆσθαι. [F 87]	**5** A blockhead is wont to flutter about any discourse. [F 87]

6 De qui n'ai-je écouté les paroles, aucun n'arrive au point de reconnaître que de toutes choses (et de tous ?) est Sapience détachée. [F 108]

6 Ὁκόσων λόγους ἤκουσα οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον. [F 108]

6 Whoseso discourses I have heard no(t) one goes to the point of recognizing that the Wise is of all things (and men?) quite apart. [F 108]

7 {J'ai <aussi> écouté <le discours de (?)> Xénophane.} [F 107E]

7 {Ἤκουσα <καὶ> Ξενοφάνεως <λόγον> (?).} [F 107E]

7 {I heard Xenophanes' <discourse too (?)>.} [F 107E]

8 Que le Tout est un Dieu divis <ou> indivis, engendré <ou> inengendré, mortel <ou> immortel, juste est <que les écouteurs de son Avis (*Dogma*) le jugent sage>.

8 Εἶναι τὸ πᾶν διαρετὸν ἀδιαίρετον γενητὸν ἀγένητον θνητὸν ἀθάνατον θεόν, δίκαιόν <ἐστι τοῦ> δόγματος <ἀκούσαντας αὐτοῦ σοφὸν δικαιοῦν·>

8 That the All is a God divisible <or> indivisible, born <or> unborn, mortal <or> immortal, right it is <to deem it wise after listening to his *dogma*>.

Quant aux écouteurs non du mien, mais de la Parole (*Logos*), qu'ils reconnaissent: Sapience est savoir toutes choses Une. [F 50]

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἰδέναι. [F 50]

After listening not to my <*dogma*>, but to the *logos*, <it is right> to agree that wise (Wisdom) is: knowing all things <to be> one. [F 50]

9 Car Sapience est chose une: établir la science dont gouverner toutes choses entre toutes. [F 41]

9 Ἔστι γὰρ ἓν τὸ σοφόν· ἐπίστασθαι γνώμην ὅτεηι κυβερνῆσαι πάντα διὰ πάντων. [F 41]

9 For Wisdom is one: to establish knowledge whereby to steer all things through all things. [F 41]

[2. La sottise des hommes et de leurs maîtres à penser
La surdité des hommes à la Parole]

[2. The stupidity of men and of their spiritual leaders
Their deafness towards the Logos]

10 Cette Parole-là, bien qu'elle soit là, toujours, obtus se font les hommes et avant de l'ouïr et l'oyant prime fois.

10 Τοῦ δὲ λόγου τοῦδ᾿ ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι κ(αὶ) ἀκούσαντες τὸ πρῶτον.

10 Though this *logos* is here evermore men have no understanding both ere they hear it and having heard firstly.

Car bien que tout se fasse selon cette Parole-là, paraissent inéprouvés les éprouveurs de verbes et d'actes semblables à ceux que moi-même j'énonce, divisant selon nature et montrant ce qu'il en est. [F 1a]

Γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε, ἀπείροισιν ἐοίκασι πειρώμενοι κα(ὶ ἐ)πέων καὶ ἔργων τοιούτεων ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι, διαιρέων κατὰ φύσιν καὶ φράζων ὅκως ἔχει. [F 1a]

For though every thing is brought forth according to this *logos*, they are like the untried when they try such words and deeds as I explain dividing according to nature and telling how things stand. [F 1a]

11 Les obtus! Quand ils écoutent, on dirait des sourds-muets: c'est d'eux que témoigne l'expression «présents, ils s'absentent». [F 34]

11 Ἀξύνετοι· ἀκούσαντες κωφοῖσιν ἐοίκασι· φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεῖναι. [F 34]

11 Stupid <people>! When they listen they look like deaf and dumb. The saying witnesseth against them; "Though here, they're far away". [F 34]

12 Les incrédules! Pas plus capables d'écouter que de parler. [F 19]

12 Ἄπιστοι· ... ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι, οὐδ' εἰπεῖν. [F 19]

12 Incredulous <people>! [...] Unable to listen, nor <are they able> to speak. [F 19]

13 De cela avec quoi confèrent continument, la Parole *qui habite tout l'univers,* d'avec cela diffèrent; et les choses que rencontrent quotidiennement, leur paraissent étrangères. [F 72]

13 Ὅσωι μάλιστα διηνεκέως ὁμιλέουσι, λόγωι *τῶι τὰ ὅλα διοικέοντι*, τούτωι διαφέρονται, καὶ οἷσι καθ' ἡμέρην ἐγκυρέουσιν ταῦτ(α) αὐτοῖσ<ι> ξένα φαίνεται. [F 72]

13 That with what continuously they associate the *logos* *that inhabits everything*, from that they diverge, and what they meet with every day, that appeareth strange to them. [F 72]

14 Car la plupart ne saisissent pas ce qu'ils rencontrent ici. Même instruits, ne le reconnaissent pas mais eux se figurent que si. [F 17]

14 Οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί ὁκοίοι<ς> ἐγκυρέουσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσιν. [F 17]

14 For the many fail to realize the things they come across. Even when taught they recognize them not, while believing they do. [F 17]

15 Quant aux autres hommes, leur échappe tout ce que font éveillés, tout comme tout ce que endormis ils oublient. [F 1b]

15 Τοὺς δ(ὲ) ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσ(α) ἐγερθέντες ποιοῦσιν ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται. [F 1b]

15 As to the other men, all they do awake evadeth them just as all asleep they forget. [F 1b]

16 Point ne sied d'agir et parler comme dormeurs, ni <de japper> ainsi qu'enfants de ses parents. [F 73-74]

16 Οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν, οὐδ' ὡς παῖδας τοκεώνων <ὑλακτεῖν>. [F 73-74]

16 One should not act and speak like the sleeping, Nor <bay> as children of one's parents. [F 73-74]

17 Car les chiens aussi aboient après qui ne reconnaissent pas. [F 97]

17 Κύνες γὰρ καὶ βαύζουσιν ὃν ἂν μή γινώσκωσι. [F 97]

17 For dogs too bark at those whom none of them knoweth. [F 97]

18 Des jouets de gamins que les opinions des humains! [F 70]

18 Παίδων <γὰρ> ἀθύρματα τ(ὰ) ἀνθρώπεια δοξάσματα. [F 70]

18 Men's opinions are (but) children's playthings. [F 70]

[Homère ou De la nécessité de Discorde]

[Homer or About the Necessity of Strife]

19 Les hommes se trompent et errent dans la connaissance des évidences à la manière d'Homère qui de tous les Hellènes avait le plus de sapience.

19 Ἐξηπάτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλήσιον Ὁμήρωι ὃς ἐγένετο [τῶν] Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων.

19 Those men are deceived in the knowledge of the obvious as Homer was, who of all the Greeks the wisest was.

Même lui des enfants leurs poux tuant, le trompèrent disant: «Ce que nous vîmes et que prîmes, cela jetons; ce que ne vîmes ni ne prîmes, cela portons». [F 56]

Ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθεῖρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες· «Ὅσα εἴδομεν καὶ ἐλάβομεν ταῦτ(α) ἀπολείπομεν, ὅσα δ(ὲ) οὔτ(ε) εἴδομεν οὔτ' ἐλάβομεν ταῦτα φέρομεν». [F 56]

For even him children killing lice deceived when they said: "What we saw and caught, that we leave behind, What we neither saw nor caught, that we carry". [F 56]

20 {Homère se trompe aussi quand écrivit:} *«Puisse discorde périr d'entre les dieux et les hommes»*. {Car il prie pour que tout disparaisse: Point née Harmonia ne serait...} [F 9A, 1-4]

20 {Εξηπάτηται (Ὅμηρος) καὶ ποιήσας·} *«Ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπόλοιτο»*· [*Il.* XVIII, 107] {ὡς γὰρ οἴχοιτο πάντα εὔχεται. οὐκ Ἁρμονίη ἂν γενοιτο...} [F 9A, 1-4]

20 {He (Homer) also errs when he writes} *"May strife disappear from among gods and men!"* {For he prays for the destruction of all: Harmonia would not have been born...} [F 9A, 1-4]

21 <...et> tel de la chair en vrac serait le plus beau des engendrés... [F 124]

21 <...καὶ ὅκ>ωσπερ σὰρξ εἰκῆ <εἴη κε> κεκυημένων ὁ κάλλιστος... [F 124]

21 <...And> just as meat at random (from miscarriage) <would be> the fairest of the begotten... [F 124]

22 {sans} *<la séparation et le>* coït [F 122] *<d'Arès et d'Aphrodite, de Discorde (Eris) et d'Amour (Erôs), de ombat (Polemos) et de Justice (Dikè).>* [*cf.* F 9A, 5]

22 {ἄνευ} <ἀμφισβασίης καὶ> ἀγχιβασίης [F 122] <Ἄρεος καὶ Ἀφροδίτης, Ἔριδος καὶ Ἔρωτος, Πολέμου καὶ Δίκης >. [*cf.* F 9A, 5]

22 *<...without the>* coitus [F 122] *<and separation of Ares and Aphrodite, without Eris and Erôs, Polemos and Dikê>*. [*cf.* F 9A, 5]

23 *<Car>* Combat de tous est père, de tous roi; et ceux-ci il désigne dieux, ceux-là hommes; ceux-ci il rend esclaves, ceux-là libres. [F 53]

23 Πόλεμος <γὰρ> πάντων μὲν πατήρ ἐστι πάντων δὲ βασιλεύς· καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δ(ὲ) ἐλευθέρους. [F 53]

23 War is father of all and king of all. And some he proclaimeth gods; some others men; some he maketh slaves, some others freemen. [F 53]

24 {Combat et Zeus sont le même être.} [F 13B]

24 {Πόλεμος καὶ Ζεὺς ὁ αὐτός ἐστι} [F 13B]

24 {War and Zeus are the same <being>.} [F 13B]

25 Et alors (?) Nécessaire est que ce Combat, le commun, et Justice soient amants. Et tout selon Discorde est engendré et <tout,> soumis à <sa> contrainte. [F 80]

25 Εἰ δέ (?), χρὴ τὸν Πόλεμον ἐόντα ξυνὸν καὶ Δίκην ἐρεῖν, καὶ γινόμενα πάντα κατ᾽ Ἔριν καὶ χρεώμενα. [F 80]

25 And if so (?), must this War, the universal one, and Justice be in love. And every thing is brought forth in accordance with Strife, and kept under her duress. [F 80]

26 L'adversité rassemble. Des choses dissemblables —la plus belle harmonie. Et tout est engendré selon Discorde. [F 8]

26 Ἀντίξοον συμφέρον, ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστη ἁρμονίη καὶ γίνεται πάντα κατ᾽ Ἔριν. [F 8]

26 Opposition gathereth. From differing things <ariseth> fairest harmony. And all is begotten according to Strife. [F 8]

27 Cet Homère mérite vraiment qu'on le chasse des concours et le fouette... [F 42a]

27 Ὅ γε Ὅμηρος ἄξιος ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι. [F 42a]

27 This Homer deserveth truly to be expell'd from contests and whipp'd. [F 42a]

[Homère et Archiloque ou Du destin des âmes mortes]

[Homer and Archilochus or About the Fate of the Dead]

28 <Car il a dit aussi:> *«A son sort* (moira)... *nul n'échappe des humains, / Ni le lâche, ni le brave, pour autant qu'il est né».* [F 105b]

28 «Μοῖραν δ᾽ οὐ» {γὰρ} «τινὰ» {φησὶ καὶ} *«πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν, οὐ κακόν, οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ἐπὴν τὰ πρῶτα γένηται».* (*Il.* VI, 488-9) [F 105b]

28 <For Homer also sayth:> *"No human escapeth his doom, neither the coward, nor the brave, in so far as he be born".* [F 105b]

29 Et de même Archiloque [F 42b] <qui a dit: *«Le pire <des sorts> échoit toujours au mort»*>.

29 Καὶ Ἀρχίλοχος ὁμοίως [F 42b] <ὁ εἰπών· *«κάκιστα δ᾽ αἰεί τῶι θανόντι γίνεται».*> [Fr. 133, 3 West]

29 And Archilochus alike [F 42b] <who sayth: *"The worst <of dooms> ever befalls to him who dieth"*>

30 Un <sort> attend les hommes morts que ni n'espèrent ni se figurent. [F 27]

30 Ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας ἅσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν. [F 27]

30 A <fate> awaiteth men at death they expect not nor can imagine. [F 27]

31 Qu'échoit aux hommes ce qu'ils désirent, point ne vaut mieux. [F 110]

31 Ἀνθρώποις γίνεσθαι ὁκόσα θέλουσιν οὐκ ἄμεινον. [F 110]

31 For men to get all that they wish is no better. [F 110]

32 Dès que nés, longtemps vivre ils désirent et... sorts mortels subir, ou plutôt en paix gésir, et des enfants laissent pour que sorts mortels renaissent. [F 20]

32 Δὴν γενόμενοι ζώειν ἐθέλουσιν μόρους τ᾽ ἔχειν μᾶλλον δ(ὲ) ἀναπαύεσθαι καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι. [F 20]

32 Long, once born, they wish to live and... suffer fatal lots or rather rest in peace. And they leave offsprings for other fatal lots to come. [F 20]

33 Car sorts mortels plus beaux de plus beaux destins obtiennent. [F 25]

33 Μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσιν. [F 25]

33 For greater dooms are alloted greater fates. [F 25]

34 Les occis d'Arès, dieux et hommes les honorent... [F 24]

34 Ἀρηιφάτους θεοὶ τιμέουσι κ(αὶ) ἄνθρωποι... [F 24]

34 Whom Ares kills gods and men honour... [F 24]

35 <...même si> honneurs dieux et hommes asservissent. [F 132]

35 <...καίπερ> τιμαὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους καταδουλέονται. [F 132]

35 <...even though> honours enslave both gods and men. [F 132]

36 Âmes, occises par Arès, sont plus pures qu' <âmes mortes> en maladies. [F 136]

36 Ψυχαὶ ἀρηίφατοι καθαρώτεραι ἢ ἐνὶ νούσοις <θανοῦσαι>. [F 136]

36 Souls slain by Ares are purer than <souls dead> from diseases. [F 136]

37 Ce qui est dans la tombe (du corps?) peut <alors> ressusciter et se mettre à garder, vigilant, les vivants et les défunts. [F 63]

37 Ἐν θά<πωι> δ' ἐόντι ἐστ<ὶν> ἀνίστασθαι καὶ φύλακα γίνεσθαι ἐγερτὶ ζωόντων καὶ νεκρῶν. [F 63]

37 That which is entombed (in the body?) can resurrect and become vigilant guardian of the living and defunct. [F 63]

38 Quant aux cadavres, plus à jeter sont que crottes! [F 96]

38 Νέκυες δὲ κοπρίων ἐκβλητότεροι. [F 96]

38 And corpses should be thrown out quicker than shit! [F 96]

[Hésiode ou De la nature du jour]

[Hesiod or About the Nature of the Day]

39 Maître à penser de presque tous: Hésiode. Est réputé pour savoir presque tout, lui qui ni jour, ni nuit ne reconnut: or, c'est tout un. [F 57]

39 Διδάσκαλος δὲ πλείστων· Ἡσίοδος. τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφροσύνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἕν. [F 57]

39 The teacher of almost everyone is Hesiod. He is reputed for knowing almost everything, he who neither day nor night did recognize. For they are one. [F 57]

40 Si Soleil n'y avait, du fait des autres astres nuit y aurait. [F 99]

40 Εἰ μὴ ἥλιος ἦν, ἕνεκα τῶν ἄλλων ἄστρων, εὐφροσύνη ἂν ἦν. [F 99]

40 Were there no sun, for all the other stars, it would be night. [F 99]

41 <Même si> {Nuit <est> la toute première déesse,...} [F 13A]

41 <Καίπερ> {Νὺξ θεὰ πρωτίστη...} [F 13A]

41 <Even if> {Night is the foremost goddess,...} [F 13A]

42 {...Soleil, lui, est la source de la clarté céleste.} [F 70B]

42 {...Ἥλιός <ἐστι> πηγὴ φάους οὐρανίου.} [F 70B]

42 {...Sun is the true source of the heavenly light.} [F 70B]

43 Et d'aucuns jours il fit fastes, d'autres néfastes, ignorant que de tout jour nature est une <et même>. {Un jour égale tout jour.} [F 106]

43 <Καὶ> τὰς μὲν ἀγαθὰς ἐποίησε <ἡμέρας>, τὰς δὲ φαύλας, ὡς ἀγνόων ὅτι φύσιν ἡμέρης ἁπάσης μία ἐστὶ <καὶ ἡ αὐτή>. {Μία ἡμέρη ἴση ἁπάσηι.} [F 106]

43 And some days he (Hesiod) made lucky, others unlucky, ignoring that of any day nature is one <and the same>. {One day equals any.} [F 106]

44 D'aube et de soir les limites : l'Ourse, et en face de l'Ourse: <Arcturus>, vigile / borne de Zeus étincelant. [F 120]

44 Ἠοῦς καὶ ἑσπέρας τέρματα· ἡ Ἄρκτος καὶ ἀντίον τῆς Ἄρκτου οὖρος αἰθρίου Διός. [F 120]

44 The limits of morn and eve: the Bear, and opposite the Bear: <Arcturus,> guardian / boundary mark of shining Zeus. [F 120]

45 *{Quant à Homère,} <pour lui, même la même nuit d'elle-même diffère:> {Car il dit qu'Hector et Polydamas} *«la même nuit naquirent»*, <Pourtant ils sont si différents!>* F 105a]

45 *{Καθ' Ὅμηρον δὲ} <καὶ εὐφροσύνην αὐτὴν ἑωυτῆς διαφέρειν·> {Ἕκτωρ γὰρ καὶ Πουλυδάμας, φησίν,} «*ἰῆι δ' ἐν νυκτὶ γήνοντο*» [*Il*. XVIII, 251]· <τοσοῦτον δ' ἀλλήλων διαφήρουσιν.>* [F 105a]

45 *{As to Homer,} <for him even one night differs from itself:> {For he shows that Hector and Polydamas,} *"born on the same night"*, {were so very different from one another}. [F 105a]

[Pythagore, Xénophane, Hécatée ou De la multiscience]

[Pythagoras, Xenophanes, Hecataeus or About Muchlearnedness]

46 Pythagore, fils de Mnésarque, s'exerça à l'enquête des hommes plus que tous et ayant choisi icelles thèses écrites se fabriqua sa propre sapience, sa multiscience, sa malfaisance. [F 129]

46 Πυθαγόρης <ὁ> Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκεσ[εν?] ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποιήσατο ἑωυτοῦ σοφίην πολυμαθίην κακοτεχνίην. [F 129]

46 Pythagoras, son of Mnesarchus, practis'd enquiry (of men) beyond all (men) and having chosen these writings made his own sapientness, his muchlearnedness, his wickedcraftiness. [F 129]

47 Il (Pythagore) est l'ancêtre des discours à immoler. [F 81]

47 Κοπίδων ἐστὶν ἀρχηγός (Πυθαγόρης). [F 81]

47 He (Pythagoras) is the ancestor of murderous knives... and knaves. [F 81]

48 Car à fond moult choses doit avoir étudiées l' «amoureux de sapience». [F 35]

48 Χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἵστορα ἄνδρα φιλόσοφον εἶναι. [F 35]

48 For very much the "wisdom lover" a man well versed in many things should be. [F 35]

49 Multiscience n'apprend pas la raison: à Hésiode l'aurait apprise, et à Pythagore, ainsi aussi qu'à Xénophane, et à Hécatée. [F 40]

49 Πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον. [F 40]

49 Muchlearnedness teacheth not intelligence: For 'twould have taught Hesiod and Pythagoras, as well as Xenophanes and Hecataeus. [F 40]

50 Où donc est-elle leur belle raison? L'un va goualant les chants du vulgaire, l'autre vaticine tel un maître —pour la foule, sans savoir que «les nombreux sont fort mauvais, et bien rares les parfaits». [F 104]

50 Τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν; δήμων ἀοιδὰς ἠπύων τε καὶ διδασκάλωι χρείων τε ὁμίλωι, οὐκ εἰδότες ὅτι «οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δ' ἀγαθοί». [F 104]

50 For where are their wits and where their senses? One singeth songs of the commons, the other auspicateth as a teacher for the mob, neither <of them> knowing that "the many are wicked and few are the good". [F 104]

II. Des affaires de la cité

Β′ Λόγος πολιτικός

II. On Politics

[3. La rareté de la vertu Bias et Hermodore ou Deux vrais sages]

[3. On the rarity of virtue Bias and Hermodorus or Two Real Sages]

51 A Priène était Bias, fils de Teutamès, dont parole / gloire eclipse celle des autres: {Et les Priénois lui dédièrent un enclos sacré, le Teutemée. C'est lui qui a dit: *«Les plus nombreux sont mauvais»* } [F 39]

51 Ἐν Πριήνηι Βίας ἐγένετο ὁ Τευτάμεω οὗ πλείων λόγος ἢ τῶν ἄλλων· {καὶ Πριενεῖς δ' αὐτῶι τέμενος καθιέρωσαν τὸ Τευτάμειον. αὐτὸς ἔφη· *«οἱ πλεῖστοι κακοί»*.} [F 39]

51 In Priene lived Bias, son of Teutames, whose word / fame eclipseth that of the rest. {And the Prienians dedicated him a precinct, called the Teutameion. It's he who said: *"Most men are wicked".*} [F 39]

52 Un pour moi vaut dix mille quand il est le meilleur; ces innombrables, moins que rien. [F 49]

52 Εἷς ἐμοὶ μύριοι ἐὰν ἄριστος ἦι, οἱ δ' ἀνάριθμοι οὐδείς. [F 49]

52 One for me is a myriad if he be best, these countless are naught. [F 49]

53 Car une chose entre toutes préfèrent les meilleurs: gloire éternelle.

Quant à mortels nombreux, se repaissent comme bestiaux, avec ventre, et verge, et choses en nous vilissimes mesurant leur bien-être. [F 29]

53 Αἱρεῦνται γὰρ ἓν ἀντὶ πάντων οἱ ἄριστοι· κλέος ἀέναον.

θνητῶν [οἱ] δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα γαστρὶ καὶ αἰδοίοισι καὶ τοῖσ' αἰσχίστοισ<ι> τῶν ἐν ἡμῖν μετρήσαντες [τὴν] εὐδαιμονίην. [F 29]

53 For the best choose one thing among all: everflowing glory.

But most mortals are glutted like cattle, and measure well-being with belly, and penis, and things in us most foul. [F 29]

54 Puisse ne pas vous manquer la richesse, Ephésiens, pour que vous étaliez votre indigence. [F 125A]

54 Μὴ ἐπιλίποι ὑμῖν πλοῦτος, Ἐφέσιοι, ἵν' ἐξελέγχοισθε πονηρευόμενοι. [F 125A]

54 May you keep your wealth, Ephesians, so that you be refuted by your (moral) neediness! [F 125A]

55 Ce peuple a devoir de se battre pour défendre sa loi, la vraiment consacrée, comme sa propre muraille. [F 44]

55 Μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὑπερ τοῦ γε νομίμου ὅκωσπερ τείχεως. [F 44]

55 This people must fight for the law, for the verily lawful as for the city walls. [F 44]

56 Loi est aussi d'obéir à la volonté de Un. [F 33]

56 Νόμος καὶ βουλῆι πείθεσθαι ἑνός. [F 33]

56 Law is also to obey the will of one. [F 33]

57 Les Ephésiens adultes méritent bien de s'entrependre tous et de livrer aux impubères cette cité, eux qui Hermodore, homme d'entre eux le plus valeureux, bannirent, disant: «Qu'il n'y ait point entre nous d'homme le plus valeureux, sinon —qu'il aille ailleurs et vive chez d'autres». [F 121]

57 Ἄξιον Ἐφεσίοισ᾽ ἡβηδὸν ἀπάγξασθαι πᾶσι καὶ τοῖσ᾽ ἀνήβοισι τὴν πόλιν καταλιπεῖν οἵτινες Ἑρμώδορον, ἄνδρα ἑωυτῶν ὀνήιστον, ἐξέβαλον φάντες· «ἡμέων μηδὲ εἷς ὀνήιστος ἔστω, εἰ δὲ μή, ἄλληι τε καὶ μετ᾽ ἄλλων». [F 121]

57 The Ephesians deserve to hang themselves all and to leave the city to boys unfledged, since they exiled Hermodorus, the most valuable man among them, saying: "Let not one among us be most valuable; if he be, let him be abroad and among others". [F 121]

[Les vices qui nuisent à la sapience]

[Vices that are Obstacles to Wisdom]

58 Combattre l'ire est dur labeur: ce qu'elle désire. s'achète à prix d'âme (*ou* de vie). [F 85]

58 Θυμῶι μάχεσθαι χαλεπόν· ὅ τι γὰρ ἂν θέληι, ψυχῆς ὠνεῖται. [F 85]

58 T'is hard to fight one's heart's anger: whatever it wisheth is bought at soul's (*or* life's) expense. [F 85]

59 Plus dur labeur que l'ire est de combattre le plaisir. [F 7A]

59 Χαλεπώτερον ἡδονῆι μάχεσθαι ἢ θυμῶι. [F 7A]

59 Even harder than anger is to fight against pleasure. [F 7A]

60 La présomption est «mal sacré» (épilepsie). [F 46]

60 Οἴησις ἱερὴ νοῦσος. [F 46a]

60 Conceit is a "sacred disease" (an epilepsy) [F 46a]

61 Se doit d'éteindre la violence bien plus vite que l'incendie. [F 43]

61 Ὕβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαιήν. [F 43]

61 Violence must be quenched faster than a conflagration. [F 43]

62 Ignorance mieux vaut cacher: cacher ignorance est meilleur que d'en faire étalage, mais c'est dur pour l'indolent et l'aviné. [F 95-109]

62 Ἀμαθίην ἄμεινον κρύπτειν· κρύπτειν ἀμαθίην κρέσσον ἢ εἰς τὸ μέσον φέρειν· ἔργον δ᾽ ἐν ἀνήσει καὶ παρ᾽ οἶνον. [F 95-109]

62 It is better to hide ignorance: hiding ignorance is preferable to making a show of it, but it's toilsome when relaxing and over wine. [F 95-109]

63 <Son> naturel est à l'homme un génie. [F 119]

63 Ἦθος ἀνθρώπωι δαίμων. [F 119]

63 <His> self (*èthos*) is man's *daimôn*. [F 119]

64 <*Mais*> l'adulte fait figure de marmot vis-à-vis du génie, tout comme l'enfant vis-à-vis de l'adulte. [F 79]

64 <*Ἀλλ᾽*> ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος, ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός. [F 79]

64 <*But*> an adult looketh like a suckling before a daimon, just like a child before an adult. [F 79]

65 Car le naturel des humains ne possède aucun savoir, et le divin, si. [F 78]

65 Ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει. [F 78]

65 For human self (*èthos*) hath no knowledge, while the divine one hath. [F 78]

66 Sur ces choses gravissimes point ne conjecturons au petit bonheur. [F 47]

66 Μὴ εἰκῆι περὶ τῶν μεγίστων συμβαλλώμεθα. [F 47]

66 Let us not conjecture at random on (those) subjects most sublime! [F 47]

[4. L'art de connaître Apollon, la Sibylle et la nature]

[4. The art of knowing Apollo, the Sibyl and Nature]

67 Le seigneur —dont l'oracle se trouve dans Delphes— ni ne parle, ni ne cache, mais suggère. [F 93]

67 Ὁ ἄναξ οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖσιν οὔτε λέγει, οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει. [F 93]

67 The lord whose is the oracle which is in Delphi neither speaketh, nor conceileth, but implyeth. [F 93]

68 <Et> la Sibylle, qui de sa bouche délirante profère des discours sans rire, sans fards, sans fragrance, fait entendre sa voix à mille ans de distance grâce à son dieu. [F 92]

68 Σίβυλλα <δὲ> μαινομένωι <.> στόματι ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται [τῆι] φωνῆι διὰ τὸν θεόν. [F 92]

68 <But> the Sibyl, with her raving mouth, who uttereth words mirthless unanointed, unadorned, reacheth out with her voice o'er a thousand years thanks to her god. [F 92]

69 Mais bonne incrédulité / invraisemblance cache les tréfonds du savoir: car pour cause d'invraisemblance / incrédulité ils nous fuient pour n'être point connus. [F 86]

69 Ἀλλὰ τὰ μὲν τῆς γνώσεως βάθεα κρύπτει ἀπιστίη ἀγαθή· ἀπιστίηι γὰρ διαφυγγάνει μὴ γινώσκεσθαι. [F 86]

69 But good disbelief / unlikelihood hideth the depths of knowledge: because of it they do escape us to remain unknown. [F 86]

70 Nature préfère se cacher. [F 123]

70 Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. [F 123]

70 Nature prefers to hide. [F 123]

71 L'harmonie immanifeste est meilleure que la manifeste. [F 54]

71 Ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρέσσον. [F 54]

71 Non obvious harmony is better than the obvious. [F 54]

72 <*Le chercheur doit espérer:*> s'il n'espère l'inespéré ne trouvera point ce qui est / puisque c'est introuvable et inaccessible. [F 18]	**72** <*Ἔλπεσθαι χρὴ διζημένωι·*> ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει ἀνεξερεύνητον ἐὸν και ἄπορον. [F 18]	**72** <*The seeker of truth should keep hoping.*> If he expecteth not the unexpected he will not find (it) that which is (/ since it is) hard to find and out of reach. [F 18]
73 Car ceux qui cherchent pépites d'or retournent beaucoup de terre et ne trouvent que peu. [F 22]	**73** Χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι Χ'εὑΡίσκοΥΣιν ὀλίγΟΝ. [F 22]	**73** For seekers of gold dig up much earth and find <but> little. [F 22]
74 J'ai cherché de moi-même. [F 101]	**74** Ἐδιζησάμην ἐμεωτόν. [F 101]	**74** I searched of my own. [F 101]
75 Non en humain, mais avec aide du dieu, plus que Sibylle j'ai fait la clarté. [F 16A]	**75** Οὐκ ἀνθρωπείως, ἀλλὰ σὺν θεῶι, μᾶλλον Σιβύλλης εἰμὶ πεφασμένος. [F 16A]	**75** Not in a human wise, but thanks to help divine, more so than the Sibyl, have I made things clear. [F 16A]
[Les yeux, les oreilles, l'âme]		*[The Eyes, the Ears, the Soul]*
76 Ce qui se prête à vue, ouïe, étude, cela moi je préfère. [F 55]	**76** Ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις ταῦτα ἐγὼ προτιμέω. [F 55]	**76** Whatever lendeth itself to seeing, hearing, learning, this do I prefer. [F 55]
<*Car yeux et oreilles sont les témoins du vrai.*>	<*Ὀφθαλμοὶ γὰρ καὶ ὦτα ἀληθέων μάρτυρες.*>	<*Because eyes and ears are witnesses of truth.*>
77 Les yeux, certes, devant oreilles, sont des témoins plus exacts. [F 101A]	**77** Ὀφθαλμοὶ γάρ τοι ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες. [F 101A]	**77** Certainly eyes are more accurate witnesses than ears. [F 101A]
78 <*Mais*> si une chose quelconque partait toute en fumée, (même) narines la reconnaîtraient. [F 7]	**78** <*Ἀλλ'*> εἰ πάντα καπνὸς γένοιτό τι, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν. [F 7]	**78** <*Yet*> if something turned entirely into smoke nostrils would recognize <it>. [F 7]
<*Garde-toi cependant des hommes...*>	<*Φυλάσσου μέντοι ἀνθρώπων...*>	<*But beware of men...*>
79 ...qui à l'appui de choses douteuses produisent garants indignes de foi. [F 101B]	**79** ...ἀπίστους ἀμφισβητουμένων παρεχομένους βεβαιωτάς. [F 101B]	**79** ...citing untrustworthy witnesses in support of controversial facts. [F 101B]

80 <*Car*> mauvais témoins pour les hommes que les yeux et oreilles de ceux qui ont âmes barbares: [F 107]

80 Κακοὶ <γὰρ> μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ἐχόντων ψυχάς· [F 107]

80 <*For*> bad witnesses to men are the eyes and the ears of those who have barbarian souls. [F 107]

<Parce que l'âme, elle, est juge du vrai>.

<Ψυχὴ γὰρ ἀληθέων κριτής.>

<Because soul is the judge of the true.>

<Mais les âmes humides sont de mauvais juges:>

<᾿Αλλὰ ψυχαί ὑγραί κακοὶ κριταὶ·>

<Yet moist souls are bad judges of the true.>

81 Mort en effet pour les âmes que devenir eau (et mort pour l'eau que devenir terre, de terre l'eau surgit et de l'eau surgit l'âme <du monde?>). [F 36]

81 Ψυχῇσι γὰρ θάνατος ὕδωρ γενέσθαι (ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται ἐξ ὕδατος δὲ <γίνεται> ψυχή). [F 36]

81 For <it is> death to souls to become water, (and to water death to become earth. From earth water is born, and from water <is born> Soul.) [F 36]

82 {Tout <en effet> est plein d'âmes et de génies.} [F 44A]

82 {Πάντα <γὰρ> ψυχῶν ἐστι καὶ δαιμόνων πλήρη.} [F 44A]

82 <For the> {All is full of souls and of daemons.} [F 44A]

83 <Mais> plaisir est pour les âmes, et non mort, que devenir (naître?) humides. [F 77a]

83 Ψυχῇσι <δὲ> τέρψις, μὴ θάνατος, ὑγρῇσι γενέσθαι. [F 77a]

83 <But> to souls <it is> delight, not death, to become (be born?) moist. [F 77a]

84 Un homme, quand il a bu, se laisse guider par un garçon impubère, et titube, ne sachant où il marche, car son âme est humide. [F 117]

84 ᾿Ανὴρ ὁκόταν μεθυσθῇι ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαίων ὅκη βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων. [F 117]

84 An adult, when drunk, is led by a boy immature and stumbleth, not knowing whither he walketh, for his soul is moist. [F 117]

85 Il a oublié où conduit le chemin. [F 71]

85 ᾿Επελάθετο ᾗι ὁδὸς ἄγει. [F 71]

85 He hath forgotten whither leadeth the path. [F 71]

[L'âme dans le macrocosme]

[The soul in the macrocosmos]

<Si toi, tu t'en souviens, sache aussi que>

<Εἰ μνημονεύεις, ἴσθι καὶ ταῦτα·>

<If thou rememberst it, thou shouldst also know that>

86 En le même fleuve deux fois tu n'entreras point; [F 91a]

86 Ποταμῶι τῶι αὐτῶι δὶς οὐκ ἂν ἐμβαίης· [F 91a]

86 Into the same river thou shalst not enter twice. [F 91a]

87 *{Et tu ne toucheras pas deux fois à la même nature mortelle.} Elle se disperse et de nouveau se rassemble, se constitue et se défait, s'en vient et s'en va.* [F 91b]

87 *{οὐδὲ φύσει θνητῇι τῇι αὐτῇι δὶς ἂν ἁφῇς·} σκίδνησι <γὰρ> καὶ πάλιν συνάγει, συνίσταται καὶ ἀπολείπει, καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισι*. [F 91b]

87 {Nor shalst thou come in touch twice with the same mortal nature.} But it scattereth and gathereth again, it assembleth and floweth away, it cometh and goeth. [F 91b]

88 Et <de même> les limites de l'âme, là où tu vas, point ne découvriras, même si tu parcours tous les chemins, tellement profonde est sa parole. [F 45]

88 Καὶ ψυχῆς πείρατ᾽ ἰών, οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει. [F 45]

88 And <similarly> the limits of soul thou wilst not find out by going, even if thou travelst on every path, so deep is the *logos* she hath. [F 45]

89 <Car> à l'âme appartient une parole qui s'accroît elle-même. [F 115]

89 Ψυχῆς ἐστι λόγος ἑωυτὸν αὔξων. [F 115]

89 <For> the soul has a *logos* increasing itself. [F 115]

....

90 En Hadès (= *après la mort*) nos âmes se sustentent d'exhalaisons. [F 98]

90 Αἱ ψυχαὶ θυμιῶνται καθ᾽ ῞Αιδην. [F 98]

90 In Hades (= *after death*) our souls feed by drawing vapours. [F 98]

90A *<Les âmes sottes, humides et pesantes demeurent au ras du sol et se nourrissent de vapeurs souterraines. Les âmes plus raisonnables et légères se sustentent d'émanations terrestres humides et montent plus haut, en rejoignant des courants d'âmes semblables à des fleuves>*

[*Vide Placita*, cap. II.1]

90A *<Stupid souls, moist and heavy, remain close to the soil and feed on underground vapours. More light and reasonable souls feed on moist exhalations from earth, rise higher and reach various soul currents similar to rivers...>*

91 En les mêmes fleuves elles entrent mais d'autres et autres flots affluent. Quant aux âmes <sapientes> c'est loin des <âmes> humides, vers le haut qu'elles s'exhalent [F 12]

91 Ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ. καὶ ψυχαὶ δὲ <σοφαὶ> ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀνὰ θυμιῶνται. [F 12]

91 Into the same rivers they step <yet> other and other waters flow. And the souls <that are wise>, are exhaled upwards away from moisture. [F 12]

....

92 {L'âme <sapiente> est une étincelle de nature stellaire.} [F 70A]

92 {Ψυχὴ <σοφὴ> σπινθὴρ ἀστροειδῆς.} [F 70A]

92 {The <wise> soul is a sparkle of starry nature.} [F 70A]

93 Éclat de lumière: âme sèche, la plus sapiente et la meilleure... [F 118]

93 Αὐγή· ξηρὴ ψυχή, σοφωτάτη καὶ ἀρίστη... [F 118]

93 A flash of light: the dry soul, wisest and best. [F 118]

94 {...celle qui s'échappe du corps comme l'éclair d'un nuage} <quand arrive la mort>. [F 85A]

94 {...ὥσπερ ἀστραπὴ διαπταμένη νέφεως τοῦ σώματος} <τοῦ θνήισκοντος> [F 85A]

94 {...for it escapeth from the body <of the dying> like a lightning from a cloud.} [F 85A]

[L'âme dans le microcosme]		*[The soul in the microcosmos]*
95 {La racine de l'âme (= de la vie) est son lien par la respiration avec <l'âme du monde,> la Parole ambiante. Voilà pourquoi...} [D]	**95** {῾Ρίζα ψυχῆς· ἡ κατὰ ἀναπνοὴν πρόσφυσις αὐτῆς τῶι περιέχοντι λόγωι. διό...} [D]	**95** {The root of soul is its connection through breathing with the world soul, the surrounding *logos.* This is why...} [D]
96 Les dormeurs aussi travaillent {et collaborent} aux événements de ce monde. [F 75]	**96** Καὶ καθεύδοντες ἐργάται [εἰσὶν] {καὶ συνεργοὶ} τῶν ἐν [τῶι] κόσμωι γινομένων. [F 75]	**96** Sleepers too are workers {and collaborators} of things going on in the world. [F 75]
97 {Mais ces événements échappent aux dormeurs, car leurs yeux et oreilles sont clos. Et seule leur âme veille.} [D]	**97** {᾿Αλλὰ τοὺς καθεύδοντας ταῦτα πάντα λανθάνει, μυσάντων αὐτῶν τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ὤτων· καὶ μόνη ἀγρυπνεῖ ἡ ψυχὴ αὐτῶν.} [D]	**97** {But these things escape the sleepers since their eyes and ears are closed. And only their soul remains vigilant.} [D]
98 {L'âme est comme une araignée au centre de sa toile: dès qu'un organe est touché, elle court en hâte à cet endroit.} [F 67A]	**98** {῞Ωσπερ ἀράχνη ψυχὴ ἐν μέσωι ἀραχνίου· μορίου τινὸς ἁπτομένου, τρέχει ταχέως ἐκεῖσε.} [F 67A]	**98** {The soul is like a spider in the midst of its web: whenever a part of the body is hit, quickly she hurrieth thither.} [F 67A]
99 {Seule la Parole <commune> est source de vérité (= du dés-occulté). [...] Quand nous <l'> inspirons, en respirant, nous devenons conscients; endormis, nous perdons la mémoire (= nous en sommes occultés), au réveil <nous redevenons> raisonnables. [...]} [F 107Aa]	**99** {῾Ο <ξυνὸς> λόγος πηγή <ἐστιν> τῆς ἀληθείας. δι᾿ ἀναπνοῆς<αὐτὸν> σπάσαντες νοεροὶ γινόμεθα, καὶ ἐν μὲν ὕπνοις ληθαῖοι, κατὰ δὲ ἔγερσιν πάλιν ἔμφρονες. [...]} [F 107Aa]	**99** {The <common> *logos* is the source of truth (= of the disclosed) [...] When we inhale <it> while breathing, we become conscious; when asleep <we become> unaware **<** of it **>** (= secluded from it), when waking <we become> reasonable <again>. [...]} [F 107Aa]
100 {Après le réveil l'âme contacte de nouveau la Parole par la vue et l'ouïe.} [D]	**100** {᾿Εν δ᾿ ἐγρηγόρσει πάλιν δι᾿ ὄψεως καὶ ἀκοῆς συμβάλλεται λόγωι} [D]	**100** {When we wake up, our soul resumes her contact with the *logos* through the eyes and ears.} [D]
101 {Quand nous communiquons avec sa mémoire, nous disons vrai, quand nous nous isolons, nous disons faux.} [F 107B]	**101** {῞Οταν αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν, ἀληθεύομεν, ὅταν ἰδιάσωμεν, ψευδόμεθα.} [F 107B]	**101** {When we communicate with its memory (that of the *logos*), we say the truth, but when<ever> we isolate ourselves <from it> we say things untrue.} [F 107B]

102 {Les charbons ardents rapprochés du feu s'embrasent, éloignés s'éteignent.} [F 107Ab]

102 {῎Ανθρακες πλησιάσαντες πυρὶ ἐξάπτονται, χωρισθέντες δὲ σβεννύνται.} [F 107Ab]

102 {When brought near a fire, embers are inflamed, but when separated <from it> they are quenched.} [F 107Ab]

103 L'homme dans la nuit s'embrase une lueur avec son soi. Est mort: yeux éteints, mais vivant, s'embras(s)e avec du mort. Il dort: yeux éteints, (mais) éveillé, s'embras(s)e avec du dormant. [F 26]

103 ῎Ανθρωπος ἐν εὐφροσύνηι φάος ἅπτεται ἑωυτῶι. ἀποθανών· ἀποσβεσθεὶς ὄψεις, ζῶν δέ, ἅπτεται τεθνεῶτος. εὕδων· ἀποσβεσθεὶς ὄψεις, ἐρηγορώς, ἅπτεται εὕδοντος. [F 26]

103 Man in nightime kindleth himself a light from his self. He is dead: eyes extinguished, though alive, he toucheth (kindleth <it> from) the dead. He is asleep: eyes extinguished, <though> awake, he toucheth (kindleth <it> from) the sleeping. [F 26]

103A <*Car la nuit*> mort tout ce que, réveillés, nous voyons, et ce que, dormants, sommeil. [F 21]

103A <*᾽Εν εὐφροσύνηι γὰρ*> θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εὕδοντος ὕπνος. [F 21]

103A <*For in nightime*> Death is whatever we see when awake, and whatever asleep, slumber. [F 21]

104 Pour les éveillés un même *cosmos* collectif, quant aux endormis chacun dans le sien se détourne. [F 89]

104 Τοῖς ἐγρηγορόσιν εἷς καὶ κοινὸς κόσμος, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστος εἰς ἴδιον ἀναστρέφεται. [F 89]

104 For the wakeful there is but one joint *cosmos*, while of the sleeping every man turneth aside into one of his own. [F 89]

[Le Commun, la Parole, l'entendement]

[The Common, the Logos, Sound Thinking]

105 Aussi faut-il obéir à Parole conjointe —car la conjointe est commune. Mais bien que cette Parole soit commune vivent la plupart des humains comme si leur propre entendement possédaient. [F 2]

105 Δι᾽ ὃ δεῖ ἕπεσθαι τῶι ξυνῶι λόγωι· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός.· τοῦ λόγου δ᾽ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίην ἔχοντες φρόνησιν. [F 2]

105 So one must follow the joint *logos* —for the joint is the common. Yet though this *logos* is common the many live as if they had their own private understanding. [F 2]

106 Commune à tous est la pensée. [F 113]

106 Ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν. [F 113]

106 Thinking is common to all. [F 113]

107 A tous les humains est donné de connaître eux-mêmes et d'avoir de saines pensées. [F 116]

107 ᾽Ανθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ σωφρονεῖν. [F 116]

107 It pertaineth to all men to know themselves and to think soundly. [F 116]

108 Penser sainement est vertu grandissime et sagesse dire choses vraies et agir selon nature, prêtant oreille. [F 112]

108 Σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας. [F 112]

108 Sound thinking is the greatest virtue and wisdom (is) to say things true and act according to nature, listening to it. [F 112]

109 COMME UN sage quiconque parle, doit s'affermir sur le COMMUN de tous, telle la cité sur la loi —et la cité (Éphèse) plus fermement. Car les lois humaines se nourrissent toutes à l'Un, le divin. Celui-ci domine autant que veut, est suffisant pour tous, se perpétue. [F 114]

109 ΞΥΝ ΝΟΩΙ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῶι ΞΥΝΩΙ πάντων, ὅκωσπερ νόμωι <ἡ> πόλις καὶ πόλις ἰσχυροτέρως· τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου. κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται. [F 114]

109 Those who speak with intelligence (*xyn noôi*) must firmly rely on this common (*xynôi*) like the city on the law, and the city <even> more. For all human laws are nourished by the One divine. For it ruleth as much as it liketh, sufficeth for all and runneth not out. [F 114]

III. Des choses divines

Γʹ Λόγος θεολογικός

III. On matters divine

[5. La loi de l'unité Dieu et la loi divine]

[5. The Law of Unity God and the Divine Law]

110 Un la Chose sage seule(ment) être dite (*ou* appelée) ne veut pas et (le) veut (*ou* veut l'être avec) le nom de Zeus (-Vie). [F 32]

110 Ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς οὔνομα. [F 32]

110 To be said (*or* called) One the only Wise wanteth not and wanteth (*or* wanteth it by) the name of Zeus (-Life). [F 32]

111 Ce Dieu: jour nuit hiver été, guerre paix, satiété disette. Et il change (demeure un) comme feu qui, mêlé à senteurs, se dénomme selon le plaisir de chacun. [F 67]

111 Ὁ θεός· ἡμέρη εὐφροσύνη, χείμων θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός. ἀλλ(')οἰοῦται δὲ ὅκωσπερ <πῦρ>, <ὃ> ὁκόταν συμμιγῆι θυώμασιν ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου. [F 67]

111 This God: day night, winter summer, war peace, satiety famine. And he changeth (yet remaineth one) like <fire, which>, mingled with perfumes, is named after the liking of every one. [F 67]

112 <Car> pour ce dieu tout est beau, tout est bien, tout est juste alors que les hommes prennent telles choses pour injustes, et telles autres pour justes. [F 102]

112 Τῶι <γὰρ> θεῶι καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δ' ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια. [F 102]

112 <For> to this god all is beautiful, and fair, and just, but men hold some things to be unjust and others just. [F 102]

113 Le divergent toujours converge. [F 83B]

113 Διαφερόμενον ἀεὶ συμφέρεται. [F 83B]

113 What divergeth always convergeth. [F 83B]

114 Ne comprennent pas <la plupart> comment Un en divergeant avec lui-même concorde: harmonie rétroverse comme chez l'arc et la lyre. [F 51]

114 Οὐ ξυνιᾶσιν <πολλοὶ> ὅκως ἓν διαφερόμενον ἑωυτῶι ὁμολογεῖ· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης. [F 51]

114 <The many> fathom not how <the One> diverging from itself (unto itself) convergeth: a retroactive harmony as <that> of the bow and the lyre. [F 51]

115 <Elle> a joint dans le plié et déplié le convergent et divergent, le consonant et dissonant, et de tout <a fait> Un et de Un <a fait> tout. [F 10]

115 Συνῆψ' ἐς οὖλα καὶ οὐκ οὖλα συμφερόμενον διαφερόμενον συνᾶιδον διᾶιδον· καὶ ἐκ πάντων ἕν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα. [F 10]

115 It combined in the curved and uncurved what convergeth and divergeth what's in tune and out of tune. And out of all <maketh> One and out of One <maketh> all. [F 10]

[L'unité du vivant et du mort, de l'éveillé et de l'endormi, du jeune et du vieux]

[The Unity of the Living and the Dead, the Wakeful and the Sleeping, the Young and the Old]

116 Même chose est pour Un le vivant et le mort, même chose l'éveillé —l'endormi, et le jeune et le vieux: car ceci, renversé, est cela et cela, renversé de nouveau, est ceci. [F 88]

116 Ταὐτό γ<ε> ἑνὶ ζῶν καὶ τεθνεὸς καὶ τ<αὐτ>ὸ ἐγρηγορὸς καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι, κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα. [F 88]

116 Same are, for the One, the living and the dead, and <same> the awaken and the sleeping, and the young and the old. For these, when upside down, are those, and those, when upside down again, the former. [F 88]

117 Car quand nous vivons, nos âmes meurent et sont en nous inhumées, et lorsque nous mourons, elles ressuscitent et vivent. [F 107D]

117 Ὅτε μὲν γὰρ [ἡμεῖς] ζῶμεν, [αἱ] ψυχαὶ ἡμῶν τεθνήκασιν, καὶ ἐν ἡμῖν τεθαμμέναι, ὅτε δ[ὲ ἡμεῖς]' ἀποθνήισκομεν, ἀναβιοῦσι καὶ ζώουσι. [F 107D]

117 For when we live our souls die and are buried in us, and when we die, they resurrect and live. [F 107D]

118 Nous vivons, nous, de leur mort et nous mourons de leur vie. [F 80C]

118 Ζῶμεν ἡμεῖς τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον. [F 80C]

118 We live their (our souls') death but we die their life. [F 80C]

119 Elles vivent, elles, de notre mort <*et elles meurent de notre vie*> [F 77b].

119 Ζώουσι ἐκεῖναι τὸν ἡμέτερον θάνατον *<καὶ τεθνήκασιν δὲ τὸν ἡμέτερον βίον.>* [F 77b]

119 They live our death <and they die our life>. [F 77b]

120 Immortels mortels mortels immortels vivants les uns de la mort des autres, de la vie des autres mourants. [F 62]

120 Ἀθάνατοι θνητοὶ θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν ἐκείνων βίον τεθνεῶτες. [F 62]

120 Immortal(s) mortal(s) mortal(s) immortal(s), living <through> the others' death, dead <through> the others' life. [F 62]

121 En effet, le nom de l'arc est «Vie», mais son œuvre est Mort. [F 48] [Le nom du glaive? ÉPÉE (est paix)! Mais son œuvre est guerre!]

121 Τῶι οὖν τόξωι οὔνομα ΒΙΟΣ ἔργον δὲ θάνατος. [F 48]

121 Thus the name of the bow is "life" (BIOS) while its deed is death. [F 48]

<Même chose est pour Un le jeune et le vieux>

<Ταὐτὸν ἑνὶ νέον καὶ γηραιόν· >

<Same are, for the One, the Young and the Old>

122 {À la trentième année il est possible à l'homme de devenir grand-père, car il est pubère vers deux fois sept ans.} [F 80B]

122 {Δυνατὸν ἐν τριακοστῶι ἔτει τὸν ἄνθρωπον πάππον γενέσθαι, ἥβᾶν δὲ περὶ τὴν δευτέρην ἡβδομάδα.} [F 80B]

122 {On his thirtieth year a man may become grandfather, for he reaches puberty around the age of twice seven years.} [F 80B]

123 {Trente ans est la durée d'une genée ou roue (cycle) des âges, durant laquelle le géniteur obtient une progéniture de sa propre progéniture et la nature humaine revient de l'ensemensement à l'ensemensement} [F 80B]

123 {ἔτη γὰρ τριάκοντα ἡ γενεά, ἣ κύκλος αἰῶνος, ἐν ὧι χρόνωι γεννῶντα παρέχει τὸν ἐξ ἑαυτοῦ γεγεννημένον ὁ γεννήσας et natura ab sementi humana ad sementim reuertitur} [F 80B]

123 {Thirty years is a *genea* or *wheel of ages* during which the generator can beget an offspring from his own offspring and human nature returns from insemination to insemination} [F 80B]

124 Car sont communs le début et la fin sur la jante d'une roue. [F 103]

124 Ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας. [F 103]

124 Beginning and end coincide, on the rim of a wheel. [F 103]

[L'unité du bon et du mauvais, du doux et du pénible]

[The Unity of the Good and the Bad, the Pleasant and the Painful]

125 {Même chose est <pour Un> le bon et le mauvais [F 5A]} <le doux et le pénible>.}

125 {Ταὐτὸν <ἑνὶ> ἀγαθὸν καὶ κακόν [F 5A] <ἡδὺ καὶ λυπηρόν>.}

125 {Same <for the One> are the good and the bad.} [F 5A] <the pleasant and the painful>

126 Maladie rend la santé douce et bonne, disette la satiété, fatigue le repos. [F 111]

126 Νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν. [F 111]

126 Disease maketh health pleasant and good, hunger satiety, weariness rest. [F 111]

127 En tout cas, les médecins qui coupent et brûlent à qui mieux mieux ne se complaignent pas de ne point toucher salaire mérité, en produisant mêmes «bienfaits» que maladie. [F 58]

127 Οὐκ οὖν ἰητροὶ τέμνοντες καίοντες πάντηι ἐπαιτιῶνται μηδὲν ἄξιον μισθὸν λαμβάνειν τὰ αὐτὰ ἀγαθὰ ἐργαζόμενοι καὶ <ἡ> νοῦσος. [F 58]

127 Physicians anyway, who cut and burn in every way, do not complain not to receive a worthy fee for bringing one the same "good things" as the disease. [F 58]

<*Pour les hommes, prospérité et satiété résident en l'or,*	<*'Ανθρώποισ' ἐν χρυσῶι εὐδαιμονίη καὶ κόρος·*>	<*For men the source of prosperity and satiety is gold*
128 *mais*> les ânes choisiraient plutôt de la paille que de l'or. [F 9]	**128** ὄνοι <δὲ> σύρματ' ἂν ἕλοιντο μᾶλλον ἢ χρυσόν. [F 9]	**128** ... *but*> straw would donkeys choose rather than gold. [F 9]
129 {Si prospérité en contentements résidait, prospères estimerions les vaches quand elles trouvent de la vesce amère.} [F 4]	**129** {εἰ δ' ἐν ἡδονῆισιν ἦν εὐδαιμονίη βοῦς ἂν ηὐδαιμονίζομεν ὀρόβους εὑρισκομένους.} [F 4]	**129** <*And*> if prosperity was in contentment, we would deem prosperous cows finding bitter vetch <for food>. [F 4]
<*Même chose est pour Un lassitude et repos, immobilité et mouvement*>	<*Ταὐτὸν ἑνὶ κάματος καὶ ἀνάπαυσις, στάσις καὶ κίνησις·*>	<*Same for the One are Repose and Fatigue, Rest and Movement*>
130 Le repos est dans la fuite. [F 84A]	**130** 'Ανάπαυλα <γὰρ> ἐν [τῆι] φυγῆι. [F 84A]	**130** Repose is in flight (fleeing). [F 84A]
131 {Immobilité et invariance sont le propre des morts.} [F 3B]	**131** {'Ηρεμία καὶ στάσις ἐστὶ τῶν νεκρῶν.} [F 3B]	**131** {Rest and immobility is <the property> of corpses.} [F 3B]
132 Le changeant (se) repose. Fatigue que de peiner aux mêmes labeurs et d'y trouver contentement. [F 84ab]	**132** Μεταβάλλον ἀναπαύεται. Κάματός ἐστιν τοῖσ' αὐτοῖσιν μοχθεῖν καὶ ἀρκεῖσθαι. [F 84ab]	**132** What changeth resteth. Sore travail it is to toil at the same <tasks> and <by them> be satisfied. [F 84ab]
....	....	....
133 Tout s'en va, rien ne demeure. [F 81B]	**133** Πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει. [F 81B]	**133** All giveth way and nothing abideth. [F 81B]
....	....	....
134 ...Contrecourse... [F 3A]	**134** ...ἐναντιοδρομία... [F 3A]	**134** ...Counterrun... [F 3A]
....	....	....
135 En les fleuves les mêmes nous entrons et n'entrons point, nous y sommes et n'y sommes point: {les noms demeurent, les flots s'écoulent.} [F 49A]	**135** Ποταμοῖσι τοῖσ' αὐτοῖσιν ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν· {μένει γὰρ οὐνόματα, ἐπιρρεῖ δὲ ὕδατα.} [F 49A]	**135** Into rivers the same we both step and step not, <and in rivers the same> we both are and are not. {For names remain while waters flow}. [F 49A]
136 Même la mixture *cycéon* se défait quand on <la> mixte. [F 125]	**136** Καὶ ὁ κυκεὼν διίσταται κυκεύμενος. [F 125]	**136** Even the mixture *kykeon* desintegrates when mixed up. [F 125]

[L'unité du beau et du laid, du pur et de l'impur]

[The Unity of the Fair and the Ugly, the Pure and the Impure]

<Même chose est pour Un le beau et le laid, le pur et l'impur, le doux et l'amer.>

<Ταὐτὸν ἑνὶ καλὸν καὶ αἰσχρὸν, καθαρὸν καὶ μιαρόν, γλυκὺ καὶ πικρόν·>

<Same are for the One the fair and the ugly, the pure and the foul, the sweet and the bitter>

137 Le singe le plus beau est hideux devant l'homme. <Et> le plus sage des hommes paraîtra singe devant dieu. [F 82–83]

137 Πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχρὸς πρὸς ἀνθρώπου, <καὶ> ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πίθηκος φανεῖται πρὸς θεοῦ. [F 82–83]

137 The fairest of monkeys is ugly before man... <and> the wisest of men shall look like an ape before god. [F 82–83]

138 La mer: eau la plus pure et la plus sale; pour les poissons —potable et salutaire, pour les hommes— non potable et délétère. [F 61]

138 Θάλασσα ὕδωρ καθαρώτατον καὶ μιαρώτατον· ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον, ἀνθρώποισι δ' ἄποτον καὶ ὀλέθριον. [F 61]

138 The sea is water purest and foulest: for fish drinkable and salubrious, for men undrinkable and deleterious. [F 61]

139 Le miel: à la foix doux et amer... {doux pour les hommes sains, amer pour ceux qui ont la jaunisse} [F 107C]

139 Μέλι· καὶ γλυκὺ καὶ πικρόν {γλυκάζει μὲν ὑγιαίνοντας, πικράζει δὲ ἰκτερικούς...} [F 107C]

139 Honey is both sweet and bitter... {sweet for the healthy, bitter for the jaundice sick.} [F 107C]

140 {Cochons aiment se laver en fange, volailles en poussière, *plutôt qu'en eau pure*.} [F 37]

140 {Βορβόρωι μὲν χαίρουσι χοῖροι λουόμενοι, κόνισι δ' ὄρνιθες *μᾶλλον ἢ καθαρῶι ὕδατι.*} [F 37]

140 {Hogs are fond of washing in mud, fowls in dust *rather than in pure water*.} [F 37]

[6. Contre les rites insensés et obscènes]

[6. Against insane and Obscene Rituals]

141 <*Mais*> l'homme complaisant ne doit pas se complaire en fange... [F 13]

141 <*Ἀλλὰ*> μὴ δεῖ χαρίεντα βορβόρωι χαίρειν... [F 13]

141 <*But*> a delightful man should not in mud delight. [F 13]

142 ...<*comme font*> les vagabonds de la nuit: mages, bacchants, bacchantes, initiés.

....

Le feu {les châtiera...}

....

142 *<ὅκωσπερ χαίρουσι>* νυκτιπόλοι· μάγοι, βάκχοι, λῆναι, μύσται

....

{Αὐτοῦς κολάσει} πῦρ...

....

142 <*like the*> nightwanderers: magi, bacchi, lenae, mysts...

....

{They will be punished by} Fire!

....

Car c'est de façon impie qu'ils s'initient aux croyances secrètes *que pratiquent les hommes!* [F 14]

Τὰ γὰρ *νομιζόμενα κατ' ἀνθρώπους* μυστήρια ἀνιερωστὶ μυεῦνται. [F 14]

For quite impiously they initiate themselves into the secret rituals *current among men*. [F 14]

143 C'est en vain que souillés de sang se purifient (avec), comme si quelqu'un, en glaise tombé, avec glaise se lavait.

143 Καθαίρονται δ' ἄλλως αἵματι μιαινόμενοι <ὁκ>οῖον εἴ τις ἐς πηλὸν ἐμβὰς πηλῶι ἀπονίζοιτο.

143 They vainly purify themselves with blood defiled, as though someone having stepped into clay were to wash (it) with clay.

Il passerait pour fou si des hommes quelqu'un le voyait agissant de la sorte. Et adressent des prières à ces statues, comme si quelqu'un avec (leurs) demeures bavardait, ignorant les héros et les dieux qui sont / qui ils sont. [F 5]

Μαίνεσθαι δ' ἂν δοκοίη εἴ τις αὐτὸν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιοῦντα. Καὶ τοισ' ἀγάλμασι τούτεοισιν εὔχονται ὁκοῖον εἴ τις τοῖσι δόμοισι λεσχενεύοιτο οὔ τι γινώσκων θεοὺς οὐδ' ἥρωας οἵτινές εἰσι. [F 5]

He would be deemed insane if of men any one noticed him doing so. And they pray to these statues as though someone were to talk to (their) abodes, not knowing gods and heroes, who are / who they are. [F 5]

144 Ils prient les statues de génies lesquelles n'entendent point, en souhaitant qu'elles entendent vraiment, ils <leur> font des offrandes (?), <à elles> qui n'exaucent pas, comme <gens qui> ne demandent pas vraiment! [F 128]

144 Δαιμόνων ἀγάλμασιν εὔχονται οὐκ ἀκούουσιν, ὥς περ ἀκούοιεν, θύη ἀποθύουσιν (?) <οἷσ'> οὐκ ἀποδιδοῦσιν, ὥς περ οὐκ ἀπαιτοῖεν. [F 128]

144 They pray to statues of divinities, which heareth not, so that they may really hear 'em, they make offerings (?) to them who granteth not as <though they> would not really be asking. [F 128]

145 *S'ils sont des dieux, pourquoi les pleurez-vous? mais puisque vous les pleurez, ne les tenez plus pour des dieux!* [F 127]

145 *Εἰ θεοί εἰσιν, ἵνα τι θρηνεῖτε αὐτούς; εἰ δὲ θρηνεῖτε αὐτούς, μηκέτι τούτους ἡγεῖσθε θεούς.* [F 127]

145 *If they are gods, why do you mourn them? And if you mourn them, do no longer hold them to be gods.* [F 127]

146 {Les sacrifices purs} sont rares même venant d'un seul homme. [F 69]

146 {Θυσιὰ καθαρὰ} ἐφ' ἑνὸς ἄν ποτε γένοιτο σπανίως. [F 69]

146 {Pure sacrifices} even from one man do rarely occur. [F 69]

147 *<Quant à la majorité des hommes, ils ont recours à des>* remèdes {honteux}: {les rites phalliques et les discours scabreux}. [F 68]

147 *<Οἱ δὲ πολλοὶ>* ἄκεσι *<χρείονται>* {αἰσχροῖς· τοῖς φαλλικοῖς θεάμασιν καὶ τῆι αἰσχρολογίηι}. [F 68]

147 *<As to the majority of men, they have recourse to>* {shameful} remedies: {phallic rituals and bawdy discourses}. [F 68]

148 Si <même> est-ce vraiment pour Dionysos qu'ils ont voulu défiler et chanter hymnes aux pudenda, un comble d'impudence est accompli! Le même <sont> Hadès (Pudès) et Dionysos pour qui ils déraisonnent et lénaïsent. [F 15]

148 Εἰ μὴν <κΑΙ> Διονύσωι πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ἆισματ' ΑΙΔοίοισιν, ἀνΑΙΔέστατα εἴργασται· ὡὐτὸς δ' ΑΙΔης κΑΙ Διόνυσος ὅτεωι μαίνονται καὶ ληνΑΙΔσουσιν. [F 15]

148 <Even> if truly 'twas for Dionysos' sake that they introduced the procession, and chanted hymns to shameful parts, shameless indeed the deed performed! Same Shame <are> Hadès and Dionysos for whom they rave and lenaeize. [F 15]

149 A quoi jamais ne se couche comment pourrait-on échapper? [F 16]

149 Τὸ μὴ δῦνόν ποτέ πῶς ἄν τις λάθοι; [F 16]

149 From that which never seteth how could anyone escape? [F 16]

150 Car tout ce qui rampe, il mène paître à l'aide de coups. [F 11]

150 Πᾶν γὰρ ἑρπετὸν οὗ πληγῆι νέμεται. [F11]

150 For any <beast> that crawleth is driven to pasture by its (his?) blows. [F 11]

*<**IV. De la nature**>*

<Δ′ Λόγος φυσικός>

<***IV. On Nature***>

[7. Du cosmos
Le feu éternel et ses tournants]

[7. On the Cosmos
Eternal Fire and Its Turnings]

151 *Cosmos* que voici, le même pour tous <et pour tout>, aucun des dieux ni des hommes ne le fit, mais fut toujours et est et sera à jamais feu vivant qui en mesure s'embrase
et en mesure s'éteint. [F 30]

151 Κόσμον τόνδε τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὐτέ τις θεῶν οὐτ' ἀνθρώπων ἐποίησεν ἀλλ' ἦν αἰεί, καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα. [F 30]

151 This here *cosmos*, the same for all, did no one of gods and no one of men create, but always was, and is, and shall be, an everliving fire
in measures kindling and in measures going out. [F 30]

152 Et en feu toutes choses se convertissent et feu en toutes, tout comme en or les joyaux et en joyaux l'or. [F 90]

152 Πυρὸς ἀνταμείβεται πάντα καὶ πῦρ ἁπάντων, ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός. [F 90]

152 And all things are exchanged for fire and fire for all, just as jewels for gold and gold for jewels. [F 90]

153 <*Et comme*> {tous les joyaux sont faits} de paillettes d'or fondues, <*de même...*> [F 5C]

153 <*Καὶ ὡς* > ἐκ ψήγματος συμφυσομένου {ἐργάζεται πάντα χρήματα}, <*τώς...*> [F 5C]

153 <*And just as*> {all the jewels are made of} smelted gold-dust, <*so...*> [F 5C]

154 Toutes choses naissent de feu et en feu toutes finissent. [F 107F]

154 Ἐκ πυρὸς γίνεται πάντα καὶ εἰς πῦρ πάντα τελευτᾶι. [F 107F]

154 ...All things are born from fire and into fire all pass away. [F 107F]

155 *{<Ce> feu-<là> est intelligent.}* [F 63A]

155 *{Φρόνιμον <τοῦτο> τὸ πῦρ.}* [F 63A]

155 *{<This> Fire is intelligent (rational)}*. [F 63A]

156 Tournants de feu: d'abord la mer, et (tournants) de la mer une moitié est terre, l'autre moitié *prester* (= éther), *<et moitié de terre est eau douce, moitié de* prester, *air*:> [F 31a]

156 Πυρὸς τροπαί· πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ *<καὶ γῆς τὸ μὲν ἥμισυ ὕδωρ, τὸ δὲ πρηστῆρος ἀήρ·>* [F 31a]

156 Turnings of Fire: first Sea, and (turnings) of Sea: half is Earth, half *Prester* (= Aether). [F 31a] *<and half of Earth is fresh Water, half of* Prester *Air>*

157 <*C'est*> la pénurie <*de feu*>. [*Cf.* F 64–65]

157 *<αὕτη δέ ἐστι>* χρησμοσύνη *<πυρός>* [*Cf.* F 64–65]

157 <*This is the*> shortage *<of Fire.>* [*Cf.* F 64–65]

157A Le feu finit par devenir tout. [F 5B]

157A Ἅπαντα γίνεταί ποτε πῦρ· [F 5B]

157A Fire finally becometh every thing [F 5B]

<Mais eau de nouveau se durcit en terre>

<Πάλιν δ' ἐς γῆν ὕδωρ πήγνυται,>

<But Water again is hardened into Earth.>

158 Et en mer terre s'épanche et se modère dedans le même rapport qui fut <venant du feu> avant que terre naquit. [F 31b]

158 Θάλασσα δ' αἶα χέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖον <πυρόθεν> πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆν. [F 31b]

158 And Land as sea is dispersed and measured into the same proportion as was <from Fire> ere Earth was born. [F 31b]

159 *<Et air s'échauffe pour devenir prester qui se condense en mer et se modère dedans le même rapport qui fut venant du feu avant que prester naquit. Et mer s'exhale et redevient feu.>* [*cf.* F 31b]

159 *<Καὶ ἀὴρ ἐς πρηστὴρ θέρεται. πρηστὴρ δὲ θάλασσα ψύχεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖον πυρόθεν πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι πρηστῆρα. Καὶ θάλασσ' αὖτις ἀναθυμιᾶται εἰς πῦρ.>* [*cf.* F 31b]

159 *<And Air warms up back into* Prester. Prester *is cooled as Sea and measured into the same proportion as was from Fire ere* Prester *appeared. And Sea exhales and turns back into Fire.>* [*cf.* F 31b]

160 Tout finit par devenir feu. [F 5B]

160 Ἅπαντα γίνεται ποτε πῦρ· [F 5B]

160 Every thing finally becometh Fire [F 5B]

161 <C'est> l'excès <de feu>. [*Cf.* F 64–65]

161 <Καὶ ὅδ' ἐστὶ> κόρος <πυρός> [*Cf.* F 64–65]

161 <This is the> excess <of Fire> [*cf.* F 64–65]

162 Le timonier de tout cela c'est l'Eclair (de Zeus), et c'est lui qui provoque pénurie et excès… [F 64–65] *<de feu, tour à tour, une fois par>* Grande Année, *<laquelle>*

162 Τάδε πάντα οἰακίζει Κεραυνός, καλεῖ δὲ αὐτὸς χρησμοσύνην καὶ κόρον… [F 64–65] *<…πυρὸς ἐνάλλαξ ἅπαξ> ἐνιαυτοῦ τοῦ μεγάλου, <ὅς…>*

162 The helmsman of this all is <Zeus'> Thunderbolt and he calleth forth both shortage and excess… [F 64–65] *<of Fire, in turn, every>* Great Year, *<which…>*

163 {comporte dix mille huit cent années solaires.} [F 3Da]

163 {ἐκ μυρίων ὀκτακοσίων <ἐστὶν> ἐνιαυτῶν ἡλιακῶν.} [F 3Da]

163 {...consists of 10 800 (solar) years.} [F 3Da]

164 <*Il a sous ses ordres*> Combat et Discorde {qui régissent l'ordonnance du monde}, et Concorde et Paix. {qui en régissent l'embrasement}. [F 123Bab, D]

164 <*Ἐπικουρέουσιν αὐτῶι*> Πόλεμος καὶ Ἔρις {ἐπὶ κόσμου γένεσιν ἄγοντες,} Ὁμολογία <τε> καὶ Εἰρήνη {ἄγοντες ἐπὶ ἐκπύρωσιν.} [F 123Bab, D]

164 <*It* (Zeus' thunderbolt) *is assisted by*> War and Strife {who rule the birth of the *cosmos*} and Concord and Peace {who rule the conflagration.} [F 123Bab, D]

....

165 Toutes choses, survenant, feu jugera et saisira. [F 66]

165 Πάντα τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται. [F 66]

165 When he cometh, all things shall Fire judge and seize. [F 66]

....

166 Car <la nécessité> est fixée totalement (*ou* pour le Tout?) par le destin. [F 137]

166 Ἔστι γὰρ εἱμαρμένη πάντως (παντός?). [F 137]

166 For <Necessity> is determined by fate wholly (for the All?). [F 137]

[Les transmutations des masses cosmiques]

[On the Conversions of the Cosmic Masses]

167 Mort de feu —naissance d'air et mort d'air— naissance d'eau <et mort d'eau —de terre naissance>: [B 76b]

167 Πυρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις, καὶ ἀέρος θάνατος ὕδατι γένεσις, <καὶ ὕδατος θάνατος γένεσις γῆι>· [B 76b]

167 Death of fire is birth to air and death of air is birth to water, <and death of water is birth to earth>. [F 76b]

168 {c'est la voie à val.} [*cf.* F 123c]

168 {αὕτη <μὲν> ὁδὸς κάτω.} [*cf.* F 123c]

168 {This is the path up.} [*cf.* F 123c]

169 Mort de terre —naître eau et mort d'eau— naître air et mort d'air —<naître> feu: [B 76c]

169 Γῆς θάνατος ὕδωρ γενέσθαι καὶ ὕδατος θάνατος ἀέρα γενέσθαι καὶ ἀέρος <θάνατος γενέσθαι> πῦρ· [B 76c]

169 Death of earth is birth to water and death of water is birth to air and <death> of air <is birth> to fire. [F 76c]

170 {c'est la voie à mont.} [*cf.* F 123c]

170 {αὕτη δὲ ὁδὸς ἄνω.} [*cf.* F 123c]

170 {This is the path down.} [*cf.* F 123c]

171 Voie à mont à val est une et la même voie: [F 60] <la voie directe.> [*cf.* F 59]

171 Ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή· [B 60] <ὁδὸς εὐθεῖα.> [*cf.* F 59]

171 The path up down is one and the same path [F 60]: <the straight path> [*cf.* F 59]

....

172 Feu vit de la mort de terre et air vit de la mort de feu, eau vit de la mort d'air et de la mort d'eau vit terre: [F 76a] <la voie tortue>. [*cf.* F 59]

172 Ζῆι πῦρ τὸν γῆς θάνατον καὶ ἀὴρ ζῆι τὸν πυρὸς θάνατον, ὕδωρ ζῆι τὸν ἀέρος θάνατον <καὶ> γῆ τὸν ὕδατος <θάνατον ζῆι>· [F 76a] <ὁδὸς σκολιή.> [*cf.* F 59]

172 Fire liveth the death of earth, and air liveth the death of fire, water liveth the death of air and earth <liveth the death> of water. [F 76a] <This is the crooked path.> [*cf.* F 59]

173 Des lettres (éléments) la voie directe et la tortue est une seule et même voie. [F 59]

173 Γραφέων ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολιὴ μία ἐστὶ καὶ ἡ αὐτή. [F 59]

173 Of the letters (elements) the straight and crooked path is one path and the same. [F 59]

174 Froid s'échauffe, chaud refroidit, humide s'assèche, aride se mouille. [F 126]

174 Ψυχρὰ θέρεται, θερμὰ ψύχεται, ὑγρὰ αὐαίνεται, καρφαλέα νοτίζεται. [F 126]

174 The cold warms up, the warm cools down, the moist dries off, the parched gets wet. [F 126]

175 {Presque tout s'effectue au moyen de l'exhalaison provenant de la mer.} [D]

175 {Σχεδὸν πάντα διὰ τῆς ἀναθυμίασεως γίνεται τῆς ἀπὸ τῆς θαλάττης.} [D]

175 {Almost everything happens through exhalations from the sea.} [D]

176 {Les exhalaisons proviennent de la terre et de la mer, les unes sont claires et pures, les autres obscures. Le feu s'accroît grâce aux claires, l'humide grâce aux autres.} [D]

176 {Γίνονται δ' ἀναθυμιάσεις ἀπό τε γῆς καὶ θαλάττης, αἳ μὲν λαμπραὶ καὶ καθαραί, αἳ δὲ σκοτειναί. αὔξεται δὲ τὸ μὲν πῦρ ὑπὸ τῶν λαμπρῶν, τὸ δὲ ὑγρὸν ὑπὸ τῶν ἑτέρων.} [D]

176 {Exhalations arise from earth as well as from sea; the ones are bright and pure, the others dark. Fire increases from the bright ones, moisture from the others.} [D]

[Les astres et les météores]

[On the Heavenly Bodies and Meteors]

177 Thalès, le premier astronome… [F 38]

177 Θαλῆς, ὁ πρῶτος ἀστρολογῆσας… [F 38]

177 Thales, the first to study astronomy… [F 38]

……………………………………

178 {Les astres sont des} bols sous-bombés [F 123C, F 3C] {dont la cavité est tournée vers nous et où les exhalaisons claires s'amassent et produisent des flammes.} [D]

178 {Ἐστὶν τὰ ἄστρα} σκάφαι ὑπόκυρτοι [F 123C, F 3C] {ἐπεστραμμέναι κατὰ κοῖλον πρὸς ἡμᾶς ἐν αἷς ἀθροιζομέναι αἱ λαμπραὶ ἀναθυμιάσεις ἀποτελοῦσιν.} [D]

178 {The heavenly bodies are} undercurved bowls [F 3C, F 123A] {whose concavities are turned towards us and where the bright exhalations collect and produce flames.} [D]

179 {C'est la flamme du Soleil qui est la plus claire et la plus chaude. Car les autres astres sont plus distants de la Terre et pour cette raison éclairent et chauffent moins bien, quant à

179 {Λαμπροτάτη δέ ἐστιν ἡ τοῦ ἡλίου φλὸξ καὶ θερμοτάτη. τὰ μὲν γὰρ ἄλλα ἄστρα πλεῖον ἀπέχει ἀπὸ γῆς καὶ διὰ τοῦτο ἧττον λάμπει καὶ θάλπει, ἡ δὲ σελήνη προσγειοτέρα οὖσα μὴ

179 The flame of the sun is the brightest and the hottest, because the other stars are farther from the earth and therefore give less light and heat, whereas the moon, which

la Lune, qui est la plus proche de la Terre, elle se déplace dans un espace impur. En revanche, le Soleil se meut dans un espace translucide et sans mélange et se trouve à une distance symétrique par rapport à nous: voilà pourquoi il réchauffe et illumine mieux.} [D]

διὰ τοῦ καθαροῦ φέρεται τόπου. ὁ μέντοι ἥλιος ἐν διαυγεῖ καὶ ἀμιγῆι κινεῖται καὶ σύμμετρον ἀφ᾽ ἡμῶν ἔχει διάστημα· τοιγάρτοι μᾶλλον θερμαίνει τε καὶ φωτίζει.} [D]

is closer to the earth, moves in an impure space. The sun, however, moves in a clear and unmixed space and keeps a propotionate distance from us. That is why it gives more heat and light. [D]

180 {Les éclipses du Soleil et de la Lune ont lieu quand leurs bols se retournent vers le haut.} [D]

180 {Ἐκλείπουσι τε ἥλιος καὶ σελήνη ἄνω στρεφομένων τῶν σκαφῶν.} [D]

180 {Eclipses of the sun and moon occur when their bowls are turned upwards.} [D]

181 {Les phases mensuelles de la Lune se produisent parce que son bol tourne peu à peu autour de lui-même.} [D]

181 {Οἵ τε κατὰ μῆνα τῆς σελήνης σχηματισμοὶ γίνονται στρεφομένης ἐν αὑτῆι κατὰ μικρὸν τῆς σκάφης.} [D]

181 {The monthly phases of the moon are due to its bowl turning round itself little by little.} [D]

182 {Le jour, la nuit, les mois, les saisons, les années, ainsi que les pluies, les vents et les phénomènes analogues sont produits par les différentes exhalaisons.} [D]

182 {Ἡμέρα τε καὶ νὺξ γίνονται καὶ μῆνες καὶ ὧραι ἐτείοι καὶ ἐνιαυτοὶ ὑετοί τε καὶ πνεύματα καὶ τὰ τούτοις ὅμοια κατὰ τὰς διαφόρους ἀναθυμιάσεις.} [D]

182 {Day and night, months, seasons and years, as well as rains and winds and other similar phenomena occur through the different exhalations.}

[Le jour et de la nuit]

[Day and Night]

183 {Car l'exhalaison claire enflammée dans le creux du Soleil crée le jour, et l'exhalaison opposée prenant le dessus provoque la nuit. } [D] <*Ce qui implique que*>

183 {Ἡ μὲν λαμπρὰ ἀναθυμίασις φλογωθεῖσα ἐν τῶι κοίλωι τοῦ ἡλίου ἡμέραν ποιεῖ, ἡ δὲ ἐναντία ἐπικρατήσασα νύκτα ἀποτελεῖ.} <*δι᾽ ὅ...*> [D]

183 {For the bright exhalation, set aflame in the sun's hollow, produces day, the opposite exhalation, when it has got supremacy, produces night.} [D] <*which means that*>

184 Soleil est nouveau chaque jour. [F 6]

184 Ἥλιος νέος ἐφ᾽ ἡμέρηι ἐστίν. [F 6]

184 The Sun is new every day. [F 6]

185 <*En effet*> {le Soleil s'éteint chaque jour (dans la mer du couchant) à cause du froid qui y règne, passe sous la terre, et un autre soleil de nouveau s'allume au levant, à cause de la chaleur qui y règne}. [F 4A, F 83A]

185 {(Ἥλιος) καθ᾽ ἑκάστην ἡμέραν ἐν τῆι δύσει (δυτικῆι θαλάσσηι) ἀποσβέννυται διὰ τὸ ἐκεῖ ψυχρόν, καὶ διέρχεται ὑπὸ γῆν, καὶ αὖθις ἄλλος ἐν τῆι ἀνατολῆι ἐξάπτεται διὰ τὸ ἐκεῖ θερμόν.} [F 4A, F 83A]

185 <*Indeed,*> he goes out every day at sunset (in the Western sea) because of the cold there, he passes <then> below the earth and another <sun> lights up again at sunrise because of the heat there. [F 4A, F 83A]

<De même aussi, chaque jour,>

<Ἔτι καθ' ἡμέραν>

<In the same manner every day>

186 Les astres s'allument et s'éteignent. [F 123A]

186 Ἀνάπτονται καὶ σβέννυνται τὰ ἄστρα. [F 123A]

186 The heavenly bodies light up and go out. [F 123A]

[Les mois]

[Months]

187 Quand les mois se rencontrent le croissant disparaît trois jours durant: veille, néoménie, lendemain. Mais tantôt en moins de jours se métamorphose, tantôt en plus. [F 80Aa]

187 Συνιόντων τῶν μηνῶν, ἡμέρας ἑξ<ῆς> τρεῖς οὐ φαίνεται <μείς>· προτέρην νουμηνίην δευτέρην· <ἀλλ'> ἄλλοτ' ἐλάσσονας μεταβάλλεται, ἄλλοτε πλεῦνας. [F 80Aa]

187 When months meet, three whole days appeareth not <the crescent>: on the eve, on new moon day, and on the second. <But> sometimes in fewer days it changeth shape, sometimes in more. [F 80Aa]

....

Devenu invisible pour un temps inégal, de nouveau à la face des rayons s'exhibe le croissant. [F 80Ab]

<Ἐπ>ὶ χρόν<ον ἄνισον> ἀφανι<σθ>εὶς[α] πάλιν <ἀντ>ὶ τῶν αὐγῶν ἐκφαί<νει ὁ> μείς... [F 80Ab]

Having become invisible for an uneven time, the crescent once again display'th itself before the <solar> rays... [F 80Ab]

....

Quand le croissant paraît le surlendemain, devient pleine lune le seizième jour, au bout de quatorze jours. Mais il perd son «surmoins» en treize jours. [F 80Ac]

Μεὶς τρ<ίτηι> φαινόμενος ἑκκαιδεκάτηι πασσέληνος γίνεται ἐν ἡμέρηισι τεσσαρεσκαίδεκα. ἀπολιμπάνει τὸν ὑπόμετρον ἐν ἡμέρηισι τρεισκαίδεκα. [F 80Ac]

The crescent that appeareth on the third becometh full on the sixteenth, when fourteen days have pass'd. It catches up the time forlorn when thirteen days elapse. [F 80Ac]

....

[Les saisons et les années]

[Seasons and years]

188 {La chaleur qui croît à cause de l'exhalaison claire crée l'été, alors que l'humidité que grossit la sombre suscite l'hiver.} [D]

188 {ἐκ μὲν τοῦ λαμπροῦ τὸ θερμὸν αὐξόμενον θέρος ποιεῖ, ἐκ δὲ τοῦ σκοτεινοῦ τὸ ὑγρὸν πλεονάζον χειμῶνα ἀπεργάζεσται.} [D]

188 {The increase of warmth due to the bright exhalation produces summer, whereas the replenishment of moisture by the dark one, brings about winter.} [D]

....

189 Le Soleil est l'arbitre des révolutions chargé de borner les changements et les saisons qui tout apportent. [F 100]

189 Ἥλιος σκοπὸς τῶν περιόδων μεταβολὰς καὶ ὥρας ὁρίζειν αἳ πάντα φέρουσι. [F 100]

189 The Sun is controller of periods to limit the changes and seasons that bring everything forth. [F 100]

....

190 Selon le logos des durées, <le temps> (?) se regroupe par septaines selon <les 7 phases de> la Lune, mais se divise <en saisons> selon les 7 <étoiles> de l'Ourse, signes immortels de Mémoire. [F 126A]

190 Κατὰ λόγον δὲ ὡρέων συμβάλλεται <χρόνος> (?) ἑβδομάσι <μὲν> κατὰ Σελήνην, διαιρεῖται <ὡρῆισι> δὲ κατὰ τοὺς Ἄρκτου ἑπτά, ἀθανάτα Μνήνης σημεῖα. [F 126A]

190 According to the *logos* of cycles, <time> (?) is clustered into hebdomads according to <the seven phases of> the Moon, but is divided <into seasons> according to the seven <stars of> the Bear, immortal signs of Remembrance. [F 126A]

....

191 Le timon du Chariot (de la Grande Ourse)... [F 122A]

191 ...Ῥυμὸς τοῦ ἅρματος <τῆς Ἄρκτου>... [F 122A]

191 The shaft of the cart (of the Big Bear constellation)... [F 122A]

....

192 {Le temps est la dernière de toutes les choses et la première de toutes, il retient tout «en lui-même» et existe à jamais (/est toujours un). L'an (l' «en lui-même») passé ne quitte pas celui (= l'an) qui est là maintenant, mais il est là, «en lui-même», <revenu>par le chemin opposé. En effet, le demain d'avant-hier était hier, et l'hier d'après-demain sera demain.} [F 105A]

192 {Χρόνος πάντων μὲν ὕστατόν ἐστιν, πάντων δὲ πρῶτον, καὶ ἔχει πάντα ἐν ἑωυτῶι, καὶ ἔστιν ἐς (εἷς?) αἰεί. οὐκ εἶσιν ἐκ τοῦ νῦν ἐόντος ὁ παροιχόμενος ἐνιαυτός, ἀλλὰ πάρεστιν ἐν ἑωυτῶι ἐναντίην ὁδόν· αὔριον γὰρ τριτημέρηι χθὲς ἦν, χθὲς δὲ τρίτηι ἡμέρηι αὔριον ἔσται.) [F 105A]

192 {Time is the last of all things, and the first of all, it holdeth everything "in itself" and always is (/ is always one). The bygone year (the "in itself") deserteth not the year which is now, but abideth "in itself", <having come back> by the opposite path. In fact, the morrow of the day before yester was yesterday, and the yester of the day after tomorrow will be tomorrow.} [F 105A]

193 L'Eon (= l'étant éternellement) est un enfant qui enfantille, qui joue aux *pessoi*: à l'enfant le royaume / la royauté! [F 52]

193 Αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεσσεύων. παιδὸς ἡ βασιλήιη. [F 52]

193 The Aeon (= what always is) is a playful child, playing *pessoi*. A child's <is> the kingdom / kingship! [F 52]

....

[Les autres phénomènes]

[Other phenomena]

194 {De la même manière s'expliquent les autres phénomènes.} [D]

194 {Ἀκολούθως δὲ τούτοις καὶ ἡ περὶ τῶν ἄλλων αἰτιολογία.} [D]

194 {Other phenomena occur in a like manner.} [D]

....

195 *{Transformer l'averse en sècheresse...}* [F 88A]

195 *{Αὐχμὸν ἐξ ἐπομβρίας ποιῆσαι...}* [F88A]

195 *{Make a drought out of heavy rain...}* [F 88A]

....

196 {Le tonnerre est dû à l'accumulation de vents et de nuages et à l'irruption de coups de vent dans les nuages.} [F 3E]	**196** {Βροντὴ μὲν γίνεται κατὰ συστροφὰς ἀνέμων καὶ νεφῶν καὶ ἐμπτώσεις πνευμάτων εἰς τὰ νέφη.}[F 3E]	**196** {Thunder <is caused> by accumulation of winds and clouds and by gushes of wind irrupting into clouds.} [F 3E]
197 {Les éclairs <sont dûs> à l'inflammation des exhalaisons.} [F 3E]	**197** {ἀστραπαὶ δὲ <γίνονται> κατὰ τὰς τῶν <ἀνα>θυμιωμένων ἐξάψεις.} [F 3E]	**197** {Lightnings <are due> to igniting exhalations.} [F 3E]
198 {Les fulgurations <sont dues> à l'embrasement et l'extinction des nuages.} [F 3E]	**198** {πρηστῆρες δὲ κατὰ νεφῶν ἐμπρήσεις καὶ σβέσεις.} [F 3E]	**198** {Fulgurations <are produced> by clouds flaming up and going out.} [F 3E]
199 {La fulguration ressemble aux tentatives de s'allumer de nos feux d'ici-bas et à la première flamme incertaine qui} tantôt s'éteint, tantôt resurgit... [F 106A]	**199** {Fulguratio est uelut apud nos incipientium ignium conatus et prima flamma incerta} modo interiens, modo resurgens... [F 106A]	**199** {Fulguration resembles the attempts of our fires on earth to light up and their first uncertain flame which} now goeth out and now resurgeth... [F 106A]
....	....	....
LE RESTE NE NOUS EST PAS PARVENU	CAETERA SVNT DEPERDITA	THE REST OF THE BOOK IS LOST

Notes

Abréviations

A-II	=	*Apparat II* ad fr. (*Heraclitea* III.3.B/i);
LO	=	*Le langage de l'Obscur* (*Heraclitea* III.A) ;
LP (= A-IV-V)	=	*Langue et poétique* ad fr. (*Heraclitea* III.3.B/ii);
Memoria	=	*La vie, la mort et le livre... (Heraclitea* III.1)
NC	=	*Notes critiques* ad fr. (*Heraclitea* III.3.B/iii);
Titres	=	«Titres, sous-titres et articulations du livre d'Héraclite d'Éphèse»: J.-C. Fredouille *et al.* (dirr.), *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques* (Paris, 1997) 35–53.
TR	=	*Traduction russe* (*cf. supra*, note 33)
IV.A (1991)	=	*Heraclitea,* vol. IV.A (*cf. supra*, note 33)

Les numéros précédés d'un T renvoient aux textes de *Traditio* (*Heraclitea*, II.A.1–4); les numéros précédés d'un M renvoient aux textes de *Memoria* (*Heraclitea*, III.1); les numéros précédés d'un F renvoient à l'édition des fragments.

Ces notes, très incomplètes et de moins en moins fournies à mesure qu'on avance, ne font que poser quelques jalons; elles peuvent servir d'échantillon de notre argumentation future mais sont loin de l'épuiser; en attendant, *the best proof of the pudding is in the eating*.

1–57. *Cf*. *Titres* 42–49.

1–10. Pourquoi avoir choisi le douteux F 81A comme début du livre? D'abord pour les raisons que j'indique dans *NC*: ce «titre» a tout l'air d'être en réalité un *incipit* corroumpu de *volumen*, un *incipit* non compris comme tel, qui introduit le sujet du traité: *la connaissance des dieux, des hommes et du monde*. Ensuite parce qu'il fait écho au fragment 21 B 34 de Xénophane que certains (Reinhardt, Fränkel) ont judicieusement considéré comme étant le *Bucheingang* du traité du Colophonien. Et aussi parce que F 1a (10) ne se trouvait pas nécessairement au *tout* début du livre et pouvait (devait même) avoir été précédé ne serait-ce que par F 50 (8), comme l'avait déjà supposé Bywater (malgré les défenseurs de l'*«inceptive δέ»*), car normalement le ... δέ... τοῦδε... renvoie quant même en arrière. Mais surtout parce que pareille entrée en matière était nécessitée par l'économie de toute la reconstruction où il n'y avait pas de meilleure place, voire même pas d'*autre* place, pour les cinq fragments que je localise entre ce début et F 50 et qui semblent tous répondre à Xénophane. Ces textes [notre chapitre 1] concernent la Justice (ou mieux, la rectitude, le droit chemin —Dikè, autrement dit la *vérité*—) et la *sagesse* (2–6 = F 23, F 28, F 3–94, F 87 et F 108) et introduisent le mot λόγος d'abord au sens de discours ou doctrine, puis, dans F 50 (8), en tant qu'opposé du δόκος (δόγμα dans la version héraclitéenne) de Xénophane et même du propre δόγμα d'Héraclite, et en tant que Parole de tout ce qui se passe dans le monde. [Le poème de Parménide commence aussi par l'évocation d'une déesse qui pourrait bien être Dikè, la seule nommée, comme certains, depuis Sextus, notamment Deichgräber, Falus *et al.*, l'ont compris (*cf*. 28 B 1 lignes 3, 14, 22, 28).][1]

2–4. (F 23, F 28, F 3–94). Pour les textes grecs adoptés, *cf*. *A-II* et *NC*. F 28, compte tenu de son jeu de mots sur δόχ- δίχ- pourrait faire allusion à Xénophane. F 3–94 pourrait, lui, être dirigé, par exemple, contre Hécatée, plus précisément contre le récit de Scylax, qu'il rapporte, sur les Skiapodes (*FGrH* 1 F 343, *cf*. Schönbeck 79–80).[2]

[1] L. Tarán, *Parmenides* (Princeton, U. P., 1965) 15–16.

[2] G. L. J. Schönbeck, *Sunbowl or Symbol* (Amsterdam, Elixir, 1998) 79–80.

7 (F 107E). L'information de F 107E figurait chez Sotion (qui doutait de sa fiabilité, mais n'avait certainement pas lu Héraclite) et est confirmée tant par un fragment (F 40) que par au moins deux allusions (F 104 et le début de F 50). Mon texte ne prétend à aucune littéralité, mais son contenu est rendu nécessaire tant par F 108 que par F 50 (à condition de faire remonter le mot δόγματος d'Hippolyte à l'original d'Héraclite, comme je le fais, et d'y voir une désignation du δόκος de Xénophane).

8 (F 50). *Cf. A-II* et *NC* ad F 50 et F 41 et mon article «Héraclite, Hippolyte—Noët».[3] Comme le δόγμα fait allusion au δόκος de Xénophane et comme celui-ci avait chaque fois choisi pour son Dieu = τὸ πᾶν un seul des contraires (*indivisible, inengendré, éternel*), c'est précisément cette unilatéralité que lui reproche Héraclite.— Le τὸ πᾶν xénophanien (Héraclite emploie systématiquement πάντα ou κόσμος) est peut-être à l'origine du premier sous-titre du livre rapporté chez Diogène Laërce par le *pinax* du livre: Περὶ τοῦ παντός (T 251 = M 34a). J'ai abandonné mon hypothèse antérieure («Miscellanea», *cf. Titres* 41–42, *Memoria* 197).

10–50. Outre qu'il définit le *logos*, F 1a est le début de la partie la mieux conservée du traité: la critique des hommes en général et de leurs maîtres à penser les plus connus [notre chapitre 2]. Si les premiers sont accusés de surdité, de mutisme, d'incrédulité et de bêtise, les seconds ont droit chacun à un développement centré sur un défaut particulier de leur doctrine et une thèse qu'Héraclite lui oppose. *Homère* est aveugle et incapable de résoudre une banale énigme, il prie pour la paix, alors que toute Harmonie est tributaire de Zeus-Arès-Polémos, il défend avec *Archiloque* l'idée d'une mort fatale et inéluctable, alors que celle-ci est peut être une source de gloire et d'immortalité (?). *Hésiode* distingue le jour de la nuit, les jours fastes et propices des jours néfastes, alors que foncièrement (astronomiquement parlant) l'important est la présence ou l'absence du Soleil… *Pythagore* et *Xénophane* sont accusés de polymathie et de populisme.

15, 16. Sur la division de F 1 en deux fragments et sur ma leçon de F 73–74, *cf. A-II* et *NC*.

17 (F 97). *Cf. Titres* 52.

19 (F 56). Le caractère clairement introductif de F 56, de même que sa qualité de transition entre le réquisitoire contre les humains en

[3] Dans *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt,* III./36/6 (1992) 4374–4402 (4391–4396).

général et les sages qu'ils se sont choisis, saute aux yeux. Ce devait nécessairement être la première mention d'Homère. *Cf. Titres* 43–44

20–22. Ces textes sont naturellement une reconstruction à partir des témoignages et citations de F 9A, F 124 et F 122. F 9A est la première lacune textuelle importante. Et il peut nous manquer deux-trois autres pièces du puzzle dans le développement sur le rôle de l'Amour et de la Guerre (on comparera la Philia et le Neikos d'Empédocle).— J'ai pris la liberté d'interpréter l'harmonie dont fait état Aristote (T 167), laquelle serait impossible ἄνευ θήλεως χαὶ ἄρρενος, comme identique à l'Harmonia qu'Hésiode fait naître des amours d'Arès et d'Aphrodite (*Theog.* 937; *cf. hApoll.* 195). Les amours d'Eris et Eros et ceux de Polemos et Dikè, quant à eux, sont affirmés par F 80. (*Cf.* F 80, F8, F 123B, F 13B.)

27. Je divise maintenant F 42 en deux fragments, car il s'est avéré qu'Héraclite avait un reproche commun à faire *et* à Homère, *et* à Archiloque: celui de soutenir que la mort (le sort funeste) ne fait aucune distinction entre les bons et les mauvais. Nous connaissons grâce à un scholiaste le passage d'Homère concerné (*cf.* 28 [F 105b]) et il existe un fragment d'Archiloque (fr. 133 West) qui affirme la même chose et sert de prétexte à une critique de l'attitude inconséquente et illogique des humains vis-à-vis de la mort. Ce passage devait soit précéder (comme ici), soit suivre F 42b.

32. Sur F 20, *cf. A-II* et *NC*, ainsi que les fragments qui suivent (33 à 37). Là aussi, bien sûr, la reconstruction n'est ni littérale, ni complète.

34, **35**. Le rapport de sens entre F 24 et F 132 reste problématique et le sens exact de F 63 et F 96 n'est pas clair. Il est possible que nous ayons ici une seconde lacune (après celle qui concerne F 9A = A 22 DK) qui devait traiter du destin. Pourraient encore s'y rapporter F 137 et F 52, mais on ne voit pas trop comment.

38 (F 96). *Cf. Titres* 52.

39. Il n'y a pas de transition claire entre F 96 et F 57, mais la position de l'attaque contre Hésiode est dictée à la fois par la chronologie et la place que celui-ci occupait dans la hiérarchie traditionnelle des poètes épiques (Archiloque a été cité avant Hésiode à cause de l'appui qu'il a apporté à la thèse d'Homère). Et on notera de nouveau le caractère clairement introductif de la caractéristique qui ouvre ce qui est évidemment une première mention d'Hésiode. *Cf. Titres* 45.

45 (F 105a). Cette troisième mention d'Homère (si elle n'est pas une invention postérieure ou le fruit d'une confusion) montrerait que s'agissant du jour et de la nuit, Homère est encore plus bête qu'Hésiode. Si Hésiode distingue et oppose les jours fastes et néfastes, le jour et la

nuit, alors que la seule différence entre eux est la présence ou l'absence du Soleil, Homère fait pire: il oppose une partie de la nuit à une autre, en attribuant des caractères différents à Hector et Polydamas.

46 (F 129). Pas de transition non plus entre les paragraphes consacrés à Hésiode et à Pythagore mais encore une fois une entrée en matière qui se désigne elle-même comme une première mention du penseur. Le caractère clairement introductif de F 129 saute aux yeux. En effet, la caractéristique qui l'ouvre est évidemment une première mention de Pythagore (*Titres* 46–47). Et chronologiquement c'est de lui qu'il faut parler après Hésiode. Il est vrai qu'Héraclite mentionnait aussi Thalès (F 38, *cf*. 177), mais on ne connaît aucun fragment qui ait pu appartenir à un paragraphe dédié à une critique du Milésien. Et l'astrométéorologie d'Héraclite (qu'on pourrait également rattacher à Anaximandre, Anaximène ou Xénophane et qu'antérieurement nous avons cru possible de rattacher à l'un d'eux) devait plutôt figurer à la fin de son ouvrage, à en juger en tout cas par la paucité des fragments littéraux transmis.

46–50. Là le reproche essentiel est la polymathie (la multiscience). F 40 (49) marque la transition entre la polymathie de Pythagore et celle des autres penseurs attaqués: Xénophane et Hécatée. Xénophane a déjà été critiqué au début du livre (1 à 8). Quant à Hécatée, nous ignorons ce qu'Héraclite lui reproche exactement. Mais *cf. supra* ad F 3–94 (4) et *infra* ad F 104 (50).

50 (F 104). *Cf. NC* § 3 et *Titres* 47 où je montre que ce fragment est sans doute dirigé non contre tous les humains, mais seulement contre les deux derniers polymathes nommés dans F 40.

Telle semble avoir été la structure de cette première partie (1–50) critiquant les principaux prédécesseurs d'Héraclite. L'Éphésien pouvait en avoir critiqué d'autres (notamment Thalès [F 38 = 177], voire Anaximandre [*cf*. Bröcker sur F 125A = 174]),[4] mais c'est invérifiable.

51–66. La transition entre F 104 et F 39 est garantie par le dicton de Bias reproduit dans le premier. C'est ici que commence notre chapitre 3 et que devait commencer ce qui servit ultérieurement de prétexte pour parler à partir d'ici d'un Λόγος πολιτικός, la condamnation par Bias de la perversité de la majorité des humains. En réalité, on a *d'abord* l'impression qu'il s'agit de la contrepartie positive du passage en revue des prédécesseurs (après les caractéristiques négatives des hommes en général, sa critique d'Homère, Archiloque, Hésiode, Pythagore, Xéno-

[4] W. Bröcker, «Heraklit zitiert Anaximander»: *Hermes* 84 (1956) 382–383.

phane et Hécatée, Héraclite cite des personnages qu'il approuve: Bias et Hermodore),[5] mais elle dégénère *ensuite* en invectives contre les Éphésiens (*cf. Titres* 48–49). Cette attaque introduit à son tour l'énoncé d'une espèce de code civique. J'ai en effet groupé sous 58–66 une série d'aphorismes éthiques apparemment isolés qui, d'un côté, ne trouvent pas de contextes adéquats dans le reste de la reconstruction, et de l'autre, semblent se compléter mutuellement pour former une espèce de répertoire des principaux vices que tout citoyen conscient de l'importance tant de la vertu civique que de la sapience doit combattre à tout prix.

51–53. Sur les ajouts que je fais à F 39, F 49 et F 29, *cf. NS.*

63–66 (F 119, F 79, F 78). L'*ethos*, que je traduis par «naturel», garde encore peut-être ici son lien étymologique avec le sens de «repaire / séjour (s.-ent. de l'âme / de l'individualité)».

67–109. Ici, solution de continuité et changement de sujet. F 93 a toutes les apparences d'ouvrir un nouveau chapitre (notre chapitre 4) sur la cognition (*Titres* 51). Mais deux éléments le rattachent quand même à ce qui précède (F 78): l'idée de savoir (γνώμη: λέγειν, κρύπτειν) et l'affirmation qu'il s'agit là d'une prérogative divine (θεῖον: ὁ ἄναξ). Le lien avec 66 (F 47), bien que très lâche, existe tout de même. Les items 62 à 65 concernaient déjà le savoir et en attribuaient le privilège au divin (F 78), et 66 a tout l'air d'épiloguer sur toute la partie critique du livre (1–66) en annonçant qu'il va maintenant être question de ces choses gravissimes au sujet desquelles le commun des mortels et les sages se fourvoient. 67 et 68 (F 93, F 92) posent ouvertement la question de l'accessibilité du savoir divin: L'idée centrale dans tout cela est que: 1) le dieu sait mais ne dit pas, 2) la Sibylle ne dit que ce que le dieu lui signifie mais ni ne cherche à être claire ni ne dit de choses crédibles; 3) quant à la nature et à l'harmonie, elles se cachent. (69–71). Le chercheur d'or doit être opiniâtre. Moi Héraclite, j'ai cherché tout seul et, aidé par le dieu, j'y ai vu plus clair que la Sibylle (72–75). Ainsi est introduite l'épistémologie héraclitéenne.

76 (F 55). Le lien avec cette introduction est double: 1) le sujet est le même (les sources du savoir), 2) Héraclite parle toujours à la première personne. Mais il aborde maintenant un problème concret: celui du rôle des sens et de l'apprentissage.

[5] C'est peut être ici aussi que se trouvait le fragment solitaire consacré au poète Alcée et à cet autre sage que fut le tyran Pittakos (F 142), fragment dont l'appartenance à Héraclite et la pertinence philosophique demeurent toutefois problématiques. *Cf. NC.*

76–80. Ici commence notre troisième lacune importante, partiellement comblée par quelques fragments et des paraphrases et opinions empruntés à l'exposé de Sextus (T 688). Rien de tout cela n'est encore définitif. Et si la partie relative au rôle cognitif des sens et de l'âme (au rapport entre le témoignage des yeux et des oreilles et le jugement de l'âme) est encore relativement bien conservée...

81–90 ...je ne peux pas en dire autant de celles qui concernent le rapport de l'âme et du corps, la survie de l'âme, sa comparaison avec les fleuves, et l'âme du monde. Tout cela est dans un état beaucoup plus piteux. Ma reconstruction se fonde ici presque exclusivement sur des affinités formelles. Je demeure donc encore peu satisfait de la reconstruction des paragraphes consacrés à l'âme et aux âmes et je les modifierai certainement, compte tenu, en particulier, des travaux d'Aryeh Finkelberg, de Gábor Betegh (et de leur prédécesseurs) sur l'«eschatologie» d'Héraclite, mais aussi et surtout en faisant appel à la tradition doxographique où j'ai pu rassembler une *quarantaine* de témoignages sur les âmes, leur cycle et leur rôle dans la cognition et un nombre difficilement chiffrable de témoignages sur le flux dont le rapport avec le cycle des âmes et des éléments paraît de plus en plus évident.

91 (F 12). *Cf. NS* et *Titres* 50–51.

103. Sur F 26 voir *NC* et surtout mon article de 1985.[6]

104. κόσμος est ici employé pour la première fois (F 89), mais comme il n'a pas encore été question du monde, il signifie ici simplement l'ordre identique, le bel agencement qu'observent ensemble les éveillés, opposé aux ordres individuels et différents qui leurs apparaissent en rêve. La communauté de l'ordre s'explique par l'universalité du λόγος (de la Parole), accessible à tous, mais ignoré des πολλοί.

110–140. Le contenu de ce chapitre (notre chapitre 5), reconstruit en 1970 et publié pour la première fois en 1983, un chapitre qui devait avoir contenu toute la «métaphysique» d'Héraclite, se prête presque intégralement à l'interprétation de sa doctrine de l'Un, proposée l'an dernier par Eleni Papamichael-Paspalides dans un article[7] dont je recommande vivement la lecture.

110. On trouvera les 18 traductions possibles de F 32 dans *LP*, les trois principales dans *NC* et un commentaire détaillé dans *LO* pp. 361–368.

[6] «Crux philologorum. Le dossier du fragment B 26 d'Héraclite»: *La Philosophie grecque et sa portée culturelle et historique* (Moscou, Progrès, 1985) 85–117.

[7] E. Papamichael-Paspalides, «The Concept of One in Heraclitus»: *Revue de philosophie ancienne* 23 (2005) 41–54.

110–115. Cette section, probablement lacuneuse, renferme l'essentiel de la «métaphysique» d'Héraclite. Elle est suivie par un chapelet d'exemples de *coincidentia oppositorum*.

116–140. La théorie de l'Un en tant qu'identité des opposés est abondamment illustrée à l'aide de nombreux exemples. Sa structure compositionnelle, telle que nous la reconstruisons, rejoint celle de la critique des maîtres à penser: c'est une série de paragraphes consacrés chacun à l'identité de tel ou tel couple d'opposés concrets.[8] Les noms et l'ordonnance de ces couples sont suggérés par quelques fragments qui en citent plusieurs à la fois, notamment F 88 (116) et F 111 (126)

124 (F 103). *Cf. Titres* 52.

127. Pour le texte de F 58, *cf. NC.*

130–136. Ceci —l'identité de la fatigue et du repos— semble être le seul endroit capable d'accueillir les fragments qui, tout en étant liés au flux héraclitéen, ne sont associés directement ni au métabolisme des âmes, ni aux cycles cosmogonique et cosmologique des éléments.

138–150. Le paragraphe sur l'identité du propre et du sale sert de point de départ à une digression sur la façon dont les humains les confondent. Cette digression, introduite par F 37 (140) et F 13 (141), a de quoi surprendre, car Héraclite, oubliant que son sujet est *l'identité* du sale et du propre, attaque les hommes pour leur incapacité à les *distinguer* dans leurs pratiques religieuses et à préférer le propre et le décent. On a l'impression qu'il revient à son dada du début sur l'opposition entre les *aristoi* et la masse…

150 (F 11). *Cf. Titres* 52.

145. À propos de l'inclusion de F 127, voir *NC* § 2.

151–176. Nous abordons ici la cosmogonie et la cosmologie d'Héraclite . La position initiale de F 30 (151) dans cette partie du traité (notre chapitre 7) a déjà été supposée par Marcovich [*RE* Suppl. X (1965) 258] et semble indiscutable. (*Cf. Titres* 51.) C'est par lui, sans doute, que devait commencer le Λόγος θεολογικός des éditeurs alexandrins (ou autres) du traité. Là, aucune transition n'est décelable avec ce qui précédait, c'est comme le commencement d'un nouveau livre, d'un traité de type milésien (*cf.* le plan de celui d'Anaximandre dont on peut reconstruire les grandes lignes d'après l'exposé qu'en fait Hippolyte [12 A 11]). Malheureusement cette partie, et l'astrométéorologie qui la suit encore davantage, n'est pas riche en fragments textuels. En revanche,

[8] *Cf.* la structure analogue des paragraphes «héraclitéens» du traité hippocratique *De uictu* (I, 3–24).

elle est assez abondamment représentée dans la doxographie et pourra donc être complétée ultérieurement (j'ai pu réunir près de 75 «opinions» d'Héraclite sur le principe, le cosmos, l'astronomie et la météorologie).

156–166. Les transformations ici décrites ou reconstruites doivent être comprises comme étant cosmo*gon*iques et cosmo*phtor*iques. (*Cf*. fig. 4, qui est une reconstrruction des sept phases du cycle héraclitéen de génération et corruption du *cosmos*.)

162–166. Quatrième grande lacune dans le corpus des fragments: la description de l'embrasement universel dont il ne reste que des bribes.

167–176. Si jusqu'ici il était question du cycle cosmo*gon*ique (de l'*ecpyrose* à la cosmogenèse à «l'aller») et du processus cosmo*phtor*ique (du *cosmos* à l'embrasement universel au «retour»), dans ce qui suit nous passons à la cosmo*log*ie et aux transformations mutuelles de quatre éléments dont se compose notre univers ordonné à l'intérieur de la phase médiane (4) du cycle (*cf*. fig. 5 illustrant l'unité de tous les ὁδοί du métabolisme des éléments).

175–199. Mais dès que nous passons des tranformations réciproques des éléments à ce qui devait les suivre, au fonctionnement de notre monde actuel, commence le sixième et dernier paquet de lacunes, le plus long et le plus irréparable, puisque nous n'en connaissons que la partie astrométéorologique et ignorons quelle en était la fin, s'il parlait par exemple de la genèse des dieux et des hommes, des animaux, des végétaux, de arts… À partir d'ici il ne nous reste que très peu de fragments littéraux et nous sommes obligés de nous appuyer avant tout sur la doxographie, elle aussi lacunaire, de Théophraste et sur quelques citations dont on ignore les contextes.

183–186. C'est aussi ici, dans le paragraphe consacré au jour et à la nuit «astrométéologiques» (*cf*. *supra* 39–44), que devaient probablement figurer: 1) la mention du Soleil en tant que flambeau intelligent provenant de la mer (opinion partagée avec Hécatée) [T 436, 437] et 2) la mention de l'alimentation des astres par les exhalaisons venant de la terre (?) [T 433–434]

193. Ceci est une des positions possibles du mystérieux F 52, a condition de suivre Lucien et les auteurs des autres réminiscences qui comprennent l'Éon comme incarnant le Temps, ou l'Éternité, ou Zeus. Une autre position possible serait, comme nous l'avions supposé pécédemment (*TR* et IV.A [1991]) dans le paragraphe identifiant le jeune et le vieux (122–124), si nous traduisons *αἰών* comme «le <grand> âge». Elle est plutôt réductrice et banalisante. Une troisième position, comme

nous l'avons vu, serait au début, dans le passage dirigé contre la thèse d'Homère et Archiloque sur le destin identique des bons et des mauvais (34, 35), l'Éon assumant le rôle de sort aveugle. Mais aucune de ces solutions ne semble incontestable.

199. Naturellement, le livre d'Héraclite ne s'arrêtait pas là. Devaient suivre ses explications d'autres phénomènes astronomiques et météorologiques, voire des origines de la vie. Mais de tout cela il ne nous reste rien.

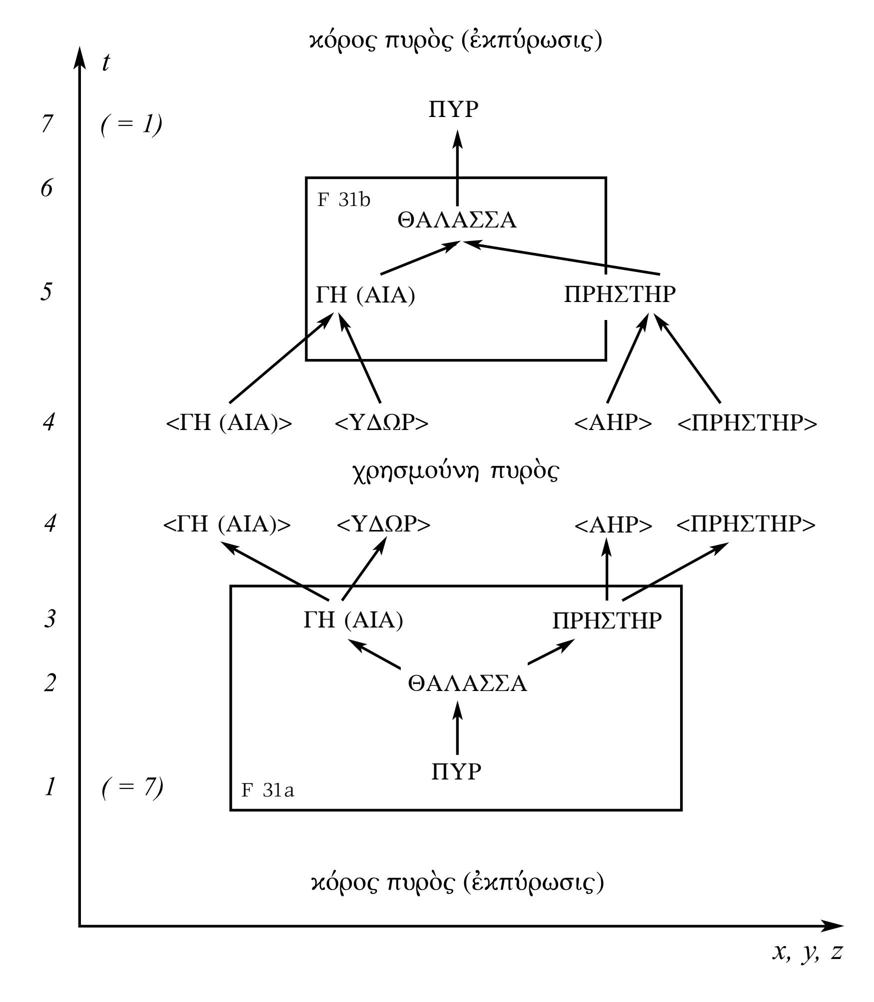


Figure 4. Le cycle du feu.

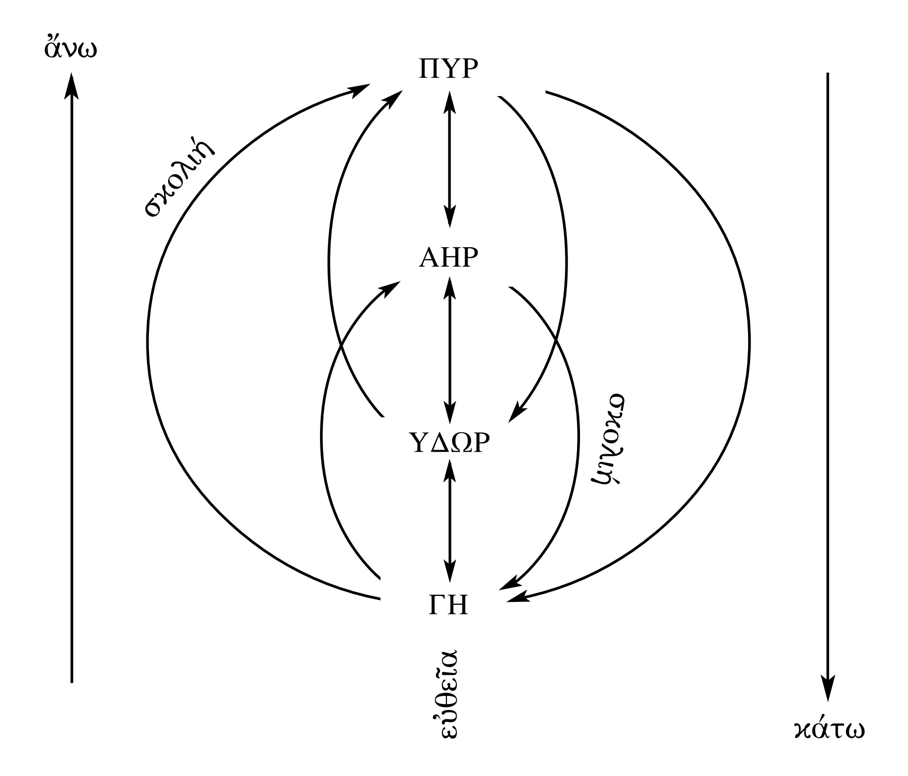


Figure 5. Les deux chemins du feu.

Structure du livre reconstruit

Le livre reconstruit totalise 199 items (fragments, paraphrases ou exposés). Il a été reconstruit de proche en proche, compte tenu avant tout des degrés d'affinité entre les fragments et du contenu superficiel. Cette reconstruction à abouti à la distinction de sept chapitres dont voici les titres et sous-titres (que j'ai inventés) et les volumes (en nombre de fragments) des sections correspondantes:

Α´ Λόγος περὶ τοῦ παντός (50)
1. Introduction (9)
   Savoir, justice, faux semblant (4)
   La Sapience, l'Avis et la Parole (5)
2. La sottise des hommes et de leurs maîtres à penser (41)
   La surdité des hommes à la Parole (9)

Homère ou De la nécessité de Discorde (9)
Homère et Archiloque ou Du destin des âmes mortes (11)
Hésiode ou De la nature du jour (7)
Pythagore, Xénophane, Hécatée ou De la multiscience (5)

Β΄ Λόγος πολιτικός (59)

3. De la rareté de la vertu (16)
   Bias et Hermodore ou Deux vrais sages (7)
   Les vices qui nuisent à la sapience (9)
4. L'art de connaître (43)
   Apollon, la Sibylle et la nature (9)
   Les yeux, les oreilles, l'âme (10)
   L'âme dans le macrocosme (9)
   L'âme dans le microcosme (10)
   Le Commun, la Parole, l'entendement (5)

Γ΄ Λόγος θεολογικός (39)

5. La loi de l'unité (29)
   Dieu et la Loi divine (6)
   L'unité du vivant et du mort, de l'éveillé et de l'endormi, du jeune et du vieux (9)
   L'unité du bon et du mauvais, du doux et du pénible (12)
   L'unité du beau et du laid, du pur et de l'impur (4)
6. Contre les rites insensés et obscènes (10)

<Δ΄ Λόγος φυσικός> (49)

7. Du cosmos (49)
   Le feu éternel et ses tournants (16)
   Les transmutations des masses cosmiques (10)
   Les astres et les météores (6)
   Le jour et la nuit (4)
   Les mois (1)
   Les saisons et les années (6)
   Les autres phénomènes (6)
   ……………………………………

Pareille structure peut paraître désordonnée, mais je vous en ai déjà commenté un peu les transitions et expliqué les sous-divisions. Ce n'est pas un plan systématique fixé d'avance, mais le résultat d'un exposé cohérent fait par quelqu'un qui sait ce qu'il veut dire, qui a une idée claire de l'ordre d'importance des éléments de son discours et la façon la plus judicieuse de les enchaîner pour être bien compris. Il ne construit pas de texte structuré, articulé par la logique et le raisonne-

ment, calqué sur son système doctrinal, mais procède à une description narrative de sa vision structurée du monde et de la société et en profite pour critiquer les idées reçues de ses précurseurs et fustiger les comportements inadéquats de ses concitadins. Même abstraction faite des parties perdues, il n'est donc pas étonnant que les divers grands sujets traités ont des longueurs variables (de 10 à 49 items).

Quel rapport y a-t-il entre cette structure et la fameuse division en trois *logoi*? Apparemment aucun. Mais il est facile de remarquer: 1) que le corps de l'exposé du livre commence par les mots *Einai to pan*... [8 = F 50] (*cf. Logos peri tou pantos*), 2) que la condamnation des prédécesseurs est suivie par des louanges à la sagesse politique de Bias et d'Hermodore [51 (= F 38) et ss.] et tout un passage ethico-politique (*cf. Logos politikos*) et 3) que la partie métaphysique (la Loi de l'unité) commence par une évocation du *Hen to sophon* qui pourrait s'appeler Zeus [110 = F 32] et par une définition panthéiste de *theos* [111 = F 67] (*cf. Logos theologikos*).

Mais il y a un problème. Si les deux premiers *logoi* ont une longueur à peu près égale (50 et 59 items), le troisième est beaucoup plus long (88 items) —surtout si on tient compte des grosses lacunes qu'indéniablement il comporte. Comme la seconde partie de ce troisième *logos* est cosmologique et astrométéorologique, il est donc tentant d'y reconnaître deux *logoi* et non un: le *logos theologikos* et un *logos physikos* dont le titre aurait été omis comme faisant double emploi avec le *Peri physeôs apo tou synekhontos* que signale le pinax copié par Diogène. Ceci admis, le troisième et le quatrième *logoi* auraient aussi à peu près la même longueur (39 et 49 items).

Si maintenant, partant de l'hypothèse que nous possédons les 2/3 du texte original et supposant, compte tenu du caractère artificiel de pareille division, que chacun de ces quatre *logoi* avait à peu près la même longueur que les autres, nous essayons d'évaluer combien il nous reste de l'original de chacun d'eux, nous arrivons à un résultat curieux. Le traité entier, s'il lui manque 33 % de l'original, devait compter 265 fragments, chacun des quatre *logoi*, 66 fragments; et il nous manquerait donc 32 % du premier, 10 % du second, 40 % du troisième et 32 % du quatrième. Ce qui paraît être une estimation plausible, voire probable, *a fortiori* si on introduit les disparités suivantes: réduction de la longueur du premier *logos* et accroissement de celle du second et, encore davantage, du quatrième. Cela donnerait quelques chose comme: 1 = 50 fr., 2 = 70 fr., 3 = 66 fr., 4 = 80 fr. (À n'utiliser qu'avec moult circonspection!)

Representation and knowledge in a world of change

DANIEL W. GRAHAM
Brigham Young University

"If all things are in flux", says Socrates to Theodorus at the end of his discussion of Heraclitean knowledge, "any answer that can be given to any question is equally right: you may say it is so and it is not so —or 'becomes', if you prefer to avoid any term that would bring these people to a standstill... I used the words 'so' and 'not so', whereas we have no right to use this word 'so'— what is 'so' would cease to be in flux —nor yet 'not so': there is no change to that either. Some new dialect will have to be instituted for the exponents of this theory, since, as it is, they have no phrases to fit their fundamental proposition —unless indeed it were 'not even no-how'" (*Theaetetus* 183a–b, trans. Cornford, modified).

Theodorus duly takes this exercise in linguistic expression as a sufficient refutation of Heraclitus's theory. Plato, Aristotle, and ultimately the doxographical tradition agree that Heraclitus's theory of knowledge is absurd and probably self-refuting. Modest efforts have been made to rehabilitate Heraclitus, including Jonathan Barnes's characterization of him as an empiricist —who ultimately falls victim to the Platonic criticisms, after a well-meaning effort. Edward Hussey sees Heraclitus as an empiricist using certain rules of interpretation to extract meanings. James Lesher calls attention to the learning of language as a model for understanding knowledge of the world.[1] There have been some important contributions to an understanding of knowledge in Heraclitus. Yet Platonic-Aristotelian criticism has not been definitively refuted, and at least some modern interpreters still accept it.

That there is a problem can be gleaned from Heraclitus's own prolegomena to his work:

> Of this Word's being forever do men prove to be uncomprehending, both before they hear and once they have heard it. For although all things happen according to this Word, they are like the unexperienced experiencing words and deeds such as I explain when I dis-

[1] Barnes, 1982, 75–81; Hussey, 1982; Lesher, 1983.

> tinguish each thing according to its nature and show how it is. Other men are unaware of what they do when they are awake just as they are forgetful of what they do when they are asleep (B 1).

In this challenging introduction, Heraclitus draws attention to the difference between those who comprehend the *Logos* and those who do not. Those who do not are like the unexperienced, or like sleepwalkers unaware of the world around them. Some people get the message; some do not. The message is out there to be had, and indeed Heraclitus will declare it to his audience; but most of his listeners will fail to understand. We may identify his attitude toward his audience as *epistemological elitism*, an attitude that recurs in many fragments, and in particular those abusing famous experts. Heraclitus here promises to expound things according to their nature —a claim presumably like those of contemporary theorists of nature— but unlike his contemporaries, he does not think that his exposition will enlighten most of his hearers. It will pass over their heads and leave them no better off than before. Thus his teaching will benefit only a small subset of his audience, presumably those with the capacity to comprehend his message and make sense of his statements. The elect will hear his voice while the crowd will miss the point.

Although Heraclitus does not spell out the manner of his teaching or the techniques and skills necessary to take advantage of it, he clearly recognizes a difference between those who understand and those who do not. Those who understand get the right kind of knowledge with the right appreciation. Heraclitus must, then, believe in knowledge and wisdom in some robust sense, and also believe that it is distributed unevenly among members of the human race. If his message is just one of "not even no-how" his project is doomed from the first sentence, and he is a sitting duck for Plato's criticism. One rather simple way out is to argue that Heraclitus's famous flux doctrine is wrongly attributed to him, and Heraclitus is rather an advocate of constancy in the world. The premise of Plato's criticism is false; Heraclitus believes in a conventional world in which knowledge through senses experience is possible. This is the route of Reinhardt, Kirk, and Marcovich, which has much to recommend it. On the other hand, I agree with many other interpreters that this move misses or undervalues the crucial importance of the flux in Heraclitus's theory. Thus there is no easy way out. If flux is the fundamental reality, life is like a river, change is prior to constancy, and the objects of knowledge are problematic. Yet the story

of a hero doing combat with a changing river is a theme worthy of Homer, and perhaps we shall learn something from it.

1. Representation

In his proemium, Heraclitus announces many of the themes of his work: the *Logos*, understanding, experience, nature. Read in its historical context, it seems to promise a treatise on the nature of things, *Peri phuseôs,* in what was to become the standard title of such works.[2] Yet famously, his work does not look or act like treatises in this genre. It does not start from a first principle and recount a cosmogony, followed by a systematic cosmology including cosmography, astronomy, meteorology, and anthropology. As far as we can tell, it consists of somewhat independent pronouncements strung together perhaps in a thematic way. It is possible that this impression is misleading, an artifact of the way the fragments were handed down to us. Yet we have a fairly large fraction of what must have been Heraclitus's oeuvre, and we do not see large chunks of exposition in the style of the *physiologoi*. Heraclitus's style was known in antiquity for its obscurity; it was dark, and his book seemed to the rationalistic Theophrastus to be only half-finished.[3] This might lead us to think that Heraclitus's real model was not scientific philosophy, but wisdom literature like that of the seven sages.[4] And surely in some sense it is.

I propose, however, to see what we can learn from Heraclitus's manner of expression itself. He clearly cares a great deal about his form of presentation. Is he putting new wine in old bottles? Or old wine in new bottles? Or new wine in new bottles? And will the wine burst the bottles? Heraclitus challenges us with the first few words of his work. Does the word *aiei* go with the previous words or the following words? It is the Word that is forever, or the ignorance of the hearers? Aristotle was upset with Heraclitus's sloppy syntax, and so are contemporary readers. But I follow Charles Kahn's great insight in recognizing that ambiguities like that presented by the first sentence are not failures of ex-

[2] Prose works seem not to have carried titles, as a rule, before the late fifth century; see Schmalzriedt, 1970.

[3] Diogenes Laertius, 9.6.

[4] See Granger, 2004.

pression but marks of Heraclitean style.[5] And the style is part of a larger undertaking in which Heraclitus's pronouncements more than make up in depth and complexity what they lose in clarity. In some sense the medium is the message, and the message will be elusive to those who prematurely try to simplify it. That, after all, is what Heraclitus announces in his proemium.

Let us take an example:

> They do not understand how being at variance with itself it agrees: back-turning structure as of a bow or a lyre (B 51).

We begin with a failure of understanding: something that differs from itself agrees. In the Greek the word "with itself", *heôutôi*, stands between the opposite terms, "being at variance" and "agrees". Which one does it go with? It is an *apo koinou* expression that can be construed with either. They share it, and it stands between them in a tug of war, or equally, a bond of unity; and indeed, either relationship in appropriate, since the whole message is that there are opposite tendencies which are inextricably connected. To prove his point, Heraclitus gives us two examples: a bow and a lyre. Both embody the tension of limbs stretched in opposite directions, and in both the tension is critical to their functioning. If the lyre is not tightly strung, it will make no sound, or no musical sound; if the bow is not tightly strung it will fire no arrow. At the same time, the two examples are themselves at odds: one is an instrument of peace, the other a weapon of war. The term Heraclitus uses for them, *harmoniê*, has a special meaning in music which reverberates with its more prosaic counterpart, connectedness or structure. We know from other fragments that war and peace are interconnected, and here their characteristic instruments are juxtaposed in a unity of form and function. There is paradox in this fragment, at several levels; but there is no contradiction, just a striking relatedness of opposites.

Take another example:

> The road up and down is one and the same (B 60).

Here in just seven words in Greek, we have another paradox. The *hodos* up and down is one and the same. In one sense of *hodos*, that of "route", this is impossible: the movement up is not the same as the

[5] Kahn, 1964; Kahn, 1979.

movement down. On the other hand, in the sense of "road", the statement is true. A road that goes uphill in one direction goes downhill in another. There is one road which can be followed in different directions. By putting the words *anô katô* side by side, Heraclitus produces maximum contrast in his statement.

In his epigrammatic statements Heraclitus uses mundane examples to make his point. A bow, a lyre, a road. But they offer a key to understanding truths beyond themselves. We are reminded of Jesus's parables: "Behold the lilies of the field, how they grow…" An everyday example leads to a profound truth. The lessons are out there to be had. "All things happen according to this Word", says Heraclitus, yet people act like the unexperienced. In fact, what Heraclitus seems to offer in his representation of the world just is a little piece of concrete experience: a bow, a lyre, words in which contraries are juxtaposed, or joined by a common term in a verbal unity. Heraclitus does not just tell us about reality, but he *shows* us —as indeed he promised to do in his proemium. He expects us not simply to read his words but to *experience* them. In all of this there is no skepticism about the possibility of representation or knowledge. He gives us examples in the world, or rather artful reconstructions of the world in verbal form, to serve as models of how we should encounter the world. He does not seem to think that the world is so unstable that we cannot encounter it. Perhaps he is being naive and missing the point of his own radical metaphysics. Or perhaps the problem does not arise.

For now, however, let me advance the following characterization of Heraclitus's rhetorical methodology. Heraclitus's philosophical statements are verbal expression which imitate the structural complexity of the world; one can encounter them adequately only by experiencing them, and one can experience them only by recognizing their complexity.

2. Knowledge

His proemium implies that Heraclitus will instruct his readers —"show how it is"— and hence convey to them truths about the world, which many will subsequently fail to understand, apparently due to their own shortcomings rather than to any inadequacies in Heraclitus's message to them. If we think of contemporary and slightly later philosophical expositions, two models emerge: the cosmology and the scientific treatise. In the first the author expounds his basic principle or principles,

describes how from an initial undifferentiated state natural substances and forces bring about an ordered world, and explains how that world functions. In the second, the author lays out definitions and general principles, and shows how on the basis of them the phenomena in some domain can be understood. In the first genetic explanation predominates, in which the author shows how on the basis of natural principles the world came to be and continues to exist; in the second, a more or less deductive structure (usually with a good deal of dialectic argument) accounts for the phenomena. The first is the way of the *diakosmos* found in most Presocratic naturalists, the second that of *epistêmê* found in Aristotle and many later philosophers. What we find in Heraclitus, fragmentary as it is, seems to be hardly like either of these models. It seems to be more epigrammatic, gnomic, aphoristic. Heraclitus's *logos* does not offer a continuous narrative like the prehistories of cosmologists may have, nor a continuous argument like the monographs of scientific philosophers. Superficially, it may have had more in common with collections of proverbs from wise men, such as the seven sages of Greece. Yet if that is what Heraclitus has to offer, how can he claim to be superior to such figures?

Commentators inevitably turn to passages like the following:

> Learning many things does not teach understanding. Else it would have taught Hesiod and Pythagoras, as well as Xenophanes and Hecataeus (B 40).

There needs to be something more than collecting facts and spouting unconnected truths. Heraclitus has some positive things to say about learning through the senses, which suggests his quest for truth follows empiricist lines. The problem, however, is that Xenophanes was at least as good an empiricist as Heraclitus, yet he gets no credit for his efforts. Unless Heraclitus is being perversely hyper-critical, he must think that something more is needed. Heraclitus does not attack the Milesians by name, but rather seems to harbor for them some admiration. Yet he does not simply follow their expository method either.

What we need to do is not to look for some missing narrative or argumentation. We need to look at the texts we have and see what is going on in them. Let us return to the examples we discussed already in connection with Heraclitus's manner of representation. The road up and down is one and the same. Here we look at an everyday object and note that it has two contrasting aspects: the road goes up in one direction,

down in another. There is a single reality with two different uses, if you will, or functions, depending on how we approach it. In one direction the road leads to Miletus; in the reverse direction it leads to Ephesus.

The bow is constructed of two pieces of wood held in tension by a string. The opposing forces allow it to shoot a projectile, and hence to function as a weapon of war. The lyre is similarly constructed, but adjusted in such a way as to function as an instrument of entertainment.

The river is made up of flowing water. It remains the same over a long period of time, yet in its composition it is never the same.

In each of these cases, we find something that is the same and something that is different. Heraclitus is clever, but how is his method epistemologically interesting and philosophically sophisticated? Heraclitus points out the deficiency of the many:

> Many do not understand such things as they encounter, nor do they learn by their experience, but they think they do (B 17).

Epistemological failure appears immediately in the way people encounter their immediate environment. Like sleepwalkers, they navigate through the world, but they do not comprehend its meaning or their relationship to it. Heraclitus could, presumably, lecture his readers on what they should do to avoid this state of cognitive failure. But that method would work only if they could comprehend his message:

> Having heard without comprehension they are like the deaf; this saying bears witness to them: present they are absent (B 34).

A sleepwalker will get no more out of a lecture than out of an encounter with a physical object. There is a danger that the gap between the wise person and the ignorant will be unbridgeable. Those who understand will understand Heraclitus's message; those who are ignorant will remain ignorant. There will be no instruction, only recognition or non-recognition. This, I take it, is what Heraclitus is genuinely concerned about, not the changing face of reality.

Yet here is where a close look at Heraclitus's method of representation suggests a way out. His epigrams are little puzzles, riddles often built on syntactic and semantic ambiguities, but each having a key that can make sense of it. Here is one example to add to those already mentioned:

> Those seeking gold dig much earth and find little (B 22).

In the Greek the statement is ambiguous. Beside the straightforward sense I have translated, the sentence can be construed as follows:

> Those seeking earth dig much and find little gold.

Furthermore, the whole sentence is framed in such a way that the word for 'gold' comes first and its modifier last, so that in effect the diggers are surrounded by gold but focusing only on earth. The secondary meaning points to the possibility that the many never look for what is valuable. As Heraclitus says,

> If one does not hope for the unhoped-for, one will not discover it, since it is undiscoverable and inaccessible (B 18).

This too can be read in more than one way, including the following:

> If one does not hope for the unhoped-for, one will not discover the undiscoverable and inaccessible being.

In these and other statements, Heraclitus calls attention to the active role the individual can play in encountering his environment. He must look for gold, hope for the unhoped-for in order to discover the undiscoverable. And in this, Heraclitus's own statements are studies in the rhetoric of revelation. There are multiple meanings waiting to be discovered by a discerning reader. Each encounter with a Heraclitean text offers the possibility of finding a new understanding, a nugget of gold. As Aristotle says, "The solution of a puzzle is a discovery".[6] By solving the riddles, we make discoveries, and we find insights into Heraclitus's thought, and, ideally, into the undiscoverable and inaccessible being. "Nature is hidden" (B 123), says Heraclitus, but he lets us glimpse it in hidden meanings.

What Heraclitus offers us is a sharpened and intensified encounter with representations of the world couched in enriched language. In his sayings we encounter *logos* at its best, standing for the untold complexity of the world. So let us go back to the proemium and see what he promises us:

[6] *Nicomachean Ethics,* 1146b 7–8.

> although all things happen according to this Word, [the many] are like the unexperienced experiencing words and deeds such as I explain when I distinguish each thing according to its nature and show how it is.

The failure of the many appears in their inability to process *experiences*. Heraclitus promises to give us *experience* of deeds and words as he explains things. In fact, we find relatively little conventional explaining in his fragments. But we find much revelation of words and deeds, which we can and should experience as encounters with the world, or its representative medium, language.

If this exposition has been right, Heraclitus presents us with little vicarious experiences which are meant, not as entertainment or verbal display, but as object lessons in experience itself. Heraclitus offers us a kind of cognitive therapy to sharpen our appreciation of the world. Like a psychotherapist who knows that theoretical explanations are futile in changing perceptions, he refuses to tell us about reality. Instead he shows it to us in all its complexity, ambiguity, and richness. But now Heraclitus turns out to be a therapist rather than an epistemologist. This might remind us of the later Wittgenstein, for whom philosophy became a kind of logical therapy. I go outside my house in Ephesus and study the road to Miletus. I learn that in one direction it goes to Miletus, in another to Ephesus. From this I infer that any road will lead in opposite directions. From this, in turn, I infer that any process can proceed in opposite directions. I glimpse the fact that opposites are connected in a larger unity. Change is only possible because there are opposites which define the limits of change, which in turn serve as turning points, *tropai*, of life processes.

This train of reasoning is what Aristotle calls argument by example (*APr.*, II.24). He points out that it presupposes syllogistic relationships —as we might say, deduction. By using particular examples as the basis of understanding, Heraclitus is stressing a inductive process towards knowledge (in a broad sense, not the narrow Aristotelian sense of 'induction').[7] Aristotle points out that induction is a more intuitive way to reason than deduction.[8] Indeed, it is a necessary preliminary to science, since we cannot deduce theorems from axioms until we have

[7] *Topics,* I.12.

[8] *Ibidem.*

arrived at the axioms through a process of induction. If the first book of his *Posterior Analytics* is about the deductive context of justification, the second is about the inductive context of discovery.

Aristotle also points out that three of the four ways of becoming furnished with arguments are: (1) to distinguish different senses of an expression, (2) to discover the differences of things, and (3) to discover how different things are like (*Top.,* I.12). All these activities are well represented in Heraclitus's examples. Logicians often talk about induction, but rarely put as much emphasis on it as on deduction, which is rule-governed, subject to algorithms, and relatively easy to analyze and assess. Heraclitus, by contrast, focuses on the inductive stage and the context of discovery. If we fault him for doing so, we risk undermining the foundations of science, since at least in the genetic study, systematic science presupposes a temporally prior stage of theory construction. If he stresses insight over system, *noos* over *polumathiê*, he at least says nothing that is incompatible with systematic science, or is subversive of logic. Rather, he urges us to do the hard work of induction which most philosophers pay lip service to, and ignore in practice.

The goal of Heraclitus's *logoi* is to allow the perceptive reader to come to a sudden realization of the complexity and the meaningful connectedness of the statement in front of him. The encounter ideally produces *insight.* The Greek word *noos* often signifies a kind of immediate grasp of a complex (sometimes dangerous) situation.[9] Intuition is often taken to be illogical, irresponsible, and perhaps incoherent. Yet modern studies of the brain suggest that it is the product of a complex and integrative activity that takes place in one half of the brain, the right hemisphere, in contrast to the deductive activities of the left hemisphere. In other words, it is the product of high intelligence, if not of the same type as philosophers usually concern themselves with. Indeed, perhaps it would be well to take a Heraclitean leap and see insight as the unifying recognition that is the obverse of deductive applications of general principles. It is the movement from particular cases to general principles that makes possible the derivation of applications of those same principles. Without integration there is no application; without induction, there is no deduction.

I propose the following thesis regarding Heraclitus's theory of knowledge. Knowledge arises from intelligent encounters of a human sub-

[9] Fritz, 1943; Fritz, 1945–1946, with corrections by Lesher, 1981 (some of which I think are unnecessary).

ject with the world; knowledge arises from the ability to see the connectedness between particular experiences, *i. e.* from induction; it can be taught only by introducing the subject to vicarious experiences which imitate experiences in the real world.

3. Knowledge in motion

Thus far we have discussed Heraclitus's expressions as offering exemplary experiences, and his epistemology as focusing on the process of induction and the context of discovery. It is time to talk about flux, and what it means for knowledge. There is a controversy about how many river fragments there are, and what they say. I have elsewhere addressed this question and will here simply summarize my views, which in general are similar to those of Kirk and Marcovich, and go back to Reinhardt: there is only one river fragment, B 12, from which all other reports can be derived by making certain hermeneutical assumptions.[10] Further, B 12 consists of only one sentence consisting of nine words.[11] These claims remain controversial but are well founded and widely held. As to the significance of B 12, my view is heavily indebted to Charles Kahn and his readings. According to B 12:

> ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ.
>
> On those stepping into rivers staying the same other and other waters flow (B 12).

This complex fabric of sounds and meanings combines the tropes of chiasmus, homoteleuton, alliteration, and some other, uniquely Heraclitean effects. The primary sense is that different waters flow past those who ford rivers. The crucial corrective to ancient readings is that the rivers are stipulated to be *the same*. Although the waters are constantly changing, the rivers retain their identity. Consequently, it is not true to say that one cannot step twice into the same rivers; Heraclitus's point is rather than one does step into the same rivers, despite the changing waters. Indeed, he probably means to imply a stronger insight, namely

[10] Kirk, 1951, 366–381; Kirk, 1954; Marcovich, 1967, 194–214.

[11] Again with Kirk, Marcovich, and others. See Tarán, 1999, 25–29; contra, see Rivier, 1952; Bollack & Wismann, 1972; Conche, 1986, and Mouraviev (forthcoming).

that if the waters were not changing, there would be no rivers. For the traveler would encounter either a dry streambed, or a standing pond, but not a river. Lest this point be thought trivial, I cite another famous theorist of identity, David Hume:

> ...as the nature of a river consists in the motion and change of parts; tho' in less than four and twenty hours these be totally alter'd; this hinders not the river from continuing the same during several ages.[12]

As with other examples of Heraclitus's theory, there is a harmony of opposites: different waters, same rivers. And as Hume points out, the very "nature of a river consists in the motion and change of parts".

Heraclitus's sentence is syntactically ambiguous. On another reading, "On the same *people* stepping into rivers, other and other waters flow". Here the focus is on the travelers fording the stream. On this reading human subjects encounter ever changing waters; but they are, as stipulated *the same* people. Again it is false that one cannot step twice into the same rivers —either because the rivers change or because the people change. I take it that one of the best arguments for this pair of readings is the fact that it takes a good deal of trouble to get the words to be syntactically ambiguous. Heraclitus has placed the words for 'the same' directly between 'rivers' and 'those-stepping-in', and done it in such a way that the morphology of all the words is the same. In so doing he has inverted the word order, juxtaposed terms that would normally not be juxtaposed, used plurals throughout when 'river' would go better in singular, and in general gone out of his way to present two alternate but not inconsistent readings.

What is the point of the second reading? The traveler who crosses the river meets continually changing water in the river. Yet he stays the same. As the waters constitute the river, the changing environment confronts the perceiver, and in a sense constitutes him as a perceiver in contrast to his environment. It is the changes in our perceptions that allow us to navigate our environment. Without constantly changing inputs to our senses, and our brains, we would not be able to interact with our environment. From this point of view, flux is not inimical to the perceiver any more than it is inimical to the existence of a river. Flux makes possible stable geographical features like rivers; it makes pos-

[12] *Treatise,* I.4.6, p. 258 Selby-Bigge. Here Hume is concerned with conventional assessments of identity more than the strict identity which he denies to sensible objects.

sible sensation, and hence experience in general. Flux indeed is a *sine qua non* of the world as we know it and of our experience of that world.

Let us return to Plato and his criticism. Knowledge is of the changeless and stable. Without stable objects, knowledge is impossible. Plato locates the ultimate objects of knowledge in a changeless world of Forms. Heraclitus identifies some objects as stable, at least over long periods of time, such as a river, or a human being; and one thing as everlasting, namely the world itself.[13] Evidently, higher level structures supervene on changing matter. In fact, this situation is much like the metaphysical world of Aristotle, in which continuing form is at least one important principle of order. In biological individuals, for instance, metabolism leads to an exchange of matter while the governing form underwrites a continuing reality. If this is so, then, notwithstanding the constant interchange of matter, there is stability of structures in the world, and knowledge is in principle possible. Knowledge of the world for Heraclitus would be knowledge of the continuing structures, not the changing matter, much as for Aristotle. The way up and down is one and the same because there is one unifying reality unifying apparently opposite processes. We see this in cosmology:

> The turnings of fire: first sea, and of sea half is earth, half fireburst (B 31*a*).
> <Earth> is liquefied as sea and measured into the same proportion as it had before it became earth (B 31*b*).

Fire is transformed into water ("sea"), and half turns back into fire, while the other half turns into earth; earth then turns back into sea, restoring the same amount of matter that he had before it was transformed. Here we have reciprocal transformations of elemental matter going in two different directions, up (towards fire) and down (towards earth). We could not keep track of the matter, which is constantly changing character. But since there is a law of replacement —a kind of conservation of matter— we need not worry about that. The opposing processes cancel each other out, and the result is a cosmic balance. The overall proportion is fixed, and order is maintained. We have something like a law of nature in the material transformations that go on. We know

[13] B 30, on the standard view (which I accept) envisages an everlasting (if continually altering) *kosmos* —ironically more permanent than the *kosmoi* posited by other cosmologists.

that law is valid, according to Heraclitean theory, just as securely as we know anything —if we are wise enough to grasp the relationships in question.

Elsewhere I have argued that behind this insight is a penetrating criticism of Ionian philosophy: other theorists hold that there is some ultimate reality, some *arche*, from which everything arises, because it turns into everything else and vice versa.[14] But, Heraclitus objects, if that is the case, then the *arche* is no more ultimate than the other elemental substances into which it changes. What is ultimate cannot be a stuff, any stuff, but rather the principle which governs the transformations that occur. There is scientific knowledge, but not of matter. The proper object of knowledge, and the proper foundation of reality, is the law that controls elemental exchanges. There are structural regularities just as there is material flux. Understanding consists not of trying in vain to cognize all the particular events possible, but in the ability to find the order implicit in them. For instance, the wise person recognizes the river that channels the water, the road that underlies the different trips, the opposed forces that govern the bow and lyre, the law of conservation that connects evaporation, condensation, solidification and melting. Wisdom is seeing the connections between phenomena, understanding the patterns and order, including the interactions between ephemeral events and enduring structures.

At this point we can say that Heraclitus is a genuine philosopher. What may at first glance appear to be epigrams and images, turn out to be expressions and examples of a view of the world. To be sure, Heraclitus is not a systematic philosopher. He teaches not by thesis and deductive argument, but by parable and example. Yet his theses can in principle be stated rigorously and defended dialectically. His style is, however, to start from particular cases and move to general truths implicitly, using induction rather than deduction, individual cases rather than universal statements.

Heraclitus is, accordingly, not an epistemologist in the sense of a philosopher with an explicit theory of knowledge he presents systematically and defends in detail. In fact, he begins his book by pointing out how difficult knowledge is to obtain. Yet he also holds that it is possible to obtain knowledge. He recognizes the contribution of the senses to knowledge, but he does not regard sensation as sufficient for under-

[14] Graham, 1997.

standing; some sort of discernment is also necessary. In this, we can see him as combining elements of both empiricism and rationalism. Yet he endorses neither empiricism, nor rationalism, nor a simple conjunction of the two. Knowledge does not arise simply from a manifold of sense data, nor from innate ideas or concepts or, nor from a marriage of data with concepts, the spontaneity of judgment. The cognizing subject must be capable of grasping higher level relationships between phenomena and appreciating their true connections. There is no algorithm for such understanding. It can arise only by grasping the right connections in a given situation. Perhaps his theory is too demanding: it requires not simple cognition, but high-level insight of some kind. Yet in this it is not unlike Plato's highest level of cognition, to which an instructor can "turn" the student, but with no guarantee that the student can achieve the appropriate vision.[15]

There is no sign that Heraclitus is concerned with the issues that exercise later students of knowledge, issues such as the detailed physics of perception, the flux of effluences or apparitions (*eidôla*), the microstructure of objects or sensory organs, the organ or seat of thought, the physical basis of thought. The fact that there is flux in the physical world is implied in the image of the river. Yet there is also sufficient stability in the world to allow for representation and knowledge of the world, however precisely that comes about. For him the real issue is that of translating appearances into understanding. His oft-cited analogy with language is relevant:

> Poor witnesses for men are the eyes and ears of those who have barbarian souls (B 107).

As a listener will learn almost nothing of a conversation in a foreign language, so a perceiver will learn almost nothing without understanding the language of the cosmos. And this we might appropriately identify with the *Logos*.[16] As Heraclitus's language can train us to comprehend the world, so the world itself can teach us how it is —if we have ears to hear and eyes to see.

We have seen that Heraclitus's statements are designed to be encountered as vicarious experiences of the world. Such experiences provide

[15] Plato, *Republic,* VI, 519c–d; at 534c Plato uses sleep imagery reminiscent of Heraclitus.

[16] See Lesher, 1983.

a model for cognitive encounters with the world. The world, as represented by a river, is always changing in its material components; yet it survives the exchange of matter, and indeed, it owes its very existence to that exchange. The cosmos endures precisely because it is renewed by the kindling and quenching of its constituent fires (B 30). Knowledge consists of the ability to comprehend the enduring pattern superimposed upon the changes, and to grasp the changes as integral to the constancy. The world, indeed, is a great *Logos* full of structural complexity and paradox, a book of nature waiting to be read. Heraclitus's rhetoric is first and foremost a reading course to teach us how to parse the sentences of life as he "show[s] how it is". But most readers have not the patience or the humility to learn. Thus only the few gifted readers will learn. The epistemological problem for Heraclitus is not the flux itself, since it is balanced by a corresponding constancy, both at the metaphysical and the cognitive levels. It is the human inability to see connections between disparate things. It is the inability to grasp the hidden harmony of things.

In the end, the starting point of knowledge is not abstract axioms about reality, but concrete encounters with ambiguous situations. In these we find the harmony of opposites: war and peace, dark and light, day and night, high and low, up and down, flux and stability, coming to be and perishing. We must start with the particular and ascend to our own understanding. This step, however, does not contradict the deductive epistemology of later authors. For indeed there can be no deduction without a prior induction, no general without particular. In logic and epistemology, induction is the way up, deduction the way down; but they are, after all, one and the same.

References cited

BARNES, Jonathan (1982) [1979], *The Presocratic Philosophers*. Revised ed. London, Routledge & Kegan Paul.

BOLLACK, Jean, and Heinz Wismann (1972), *Héraclite ou la séparation*. Paris, Les Éditions de Minuit.

CONCHE, Marcel (1986), *Héraclite: Fragments*. Paris, Presses Universitaires de France.

FRITZ, Kurt von (1943), "*Noos* and Noein in the Homeric Poems", *Classical Philology* 38: 79–93.

FRITZ, Kurt von (1945–1946), "*Noos*, *Noein*, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)", *Classical Philology* 40: 223–242; 41: 12–34.

GRAHAM, Daniel W. (1997), "Heraclitus' Criticism of Ionian Philosophy", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 15: 1–50.

GRANGER, Herbert (2004), "Argumentation and Heraclitus' Book", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 26: 1–17.

HUSSEY, Edward (1982), "Epistemology and Meaning in Heraclitus", in *Language and Logos*, edited by Malcolm Schofield and Martha Craven Nussbaum. Cambridge, Cambridge University Press, 33-59.

KAHN, Charles H. (1964), "A New Look at Heraclitus", *American Philosophical Quarterly* 1: 189–203.

KAHN, Charles H. (1979), *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge, Cambridge University Press.

KIRK, G. S. (1951), "Natural Change in Heraclitus", *Mind* 60: 35–42.

KIRK, G. S. (1954), *Heraclitus: The Cosmic Fragments*. Cambridge, Cambridge University Press.

LESHER, James H. (1981), "Perceiving and Knowing in the *Iliad* and *Odyssey*". *Phronesis* 26: 2–24.

LESHER, James H. (1983), "Heraclitus' Epistemological Vocabulary", *Hermes* 111: 155–170.

MARCOVICH, Miroslav (1967), *Heraclitus*. Mérida, Venezuela, The Los Andes University Press. Repr. Sankt Augustin, Academia Verlag, 2001.

RIVIER, André (1952), *Un emploi archaïque de l'analogie chez Héraclite et Thucydide*. Lausanne, F. Rouge.

SCHMALZRIEDT, Egidius (1970), *Peri Phuseos: Zur Frühgeschichte der Buchtitel*. Munich, Wilhelm Fink.

TARÁN, Leonardo (1999), "Heraclitus: The River Fragments and Their Implications", *Elenchos* 20: 9–52.

Heraclitus and logos *—again*

THOMAS M. ROBINSON
University of Toronto

Another paper on *logos* in Heraclitus? The mind quails. But Delian divers, it seems, are still called for, if we are to judge by the continuing controversy over the word's various possible meanings. Among the many I might mention are 'operation of thought' (Wundt), 'meaning' (Snell), truth (Boeder), insight (Jaeger), Fate (Spengler —of course—), *das Legen* (Heidegger), *Weltsinn*, or *die ewige Wahrheit* (Neesse, Gigon), *die geistige Welt-Macht* (Neesse again),[1] along with 'value', 'norm' and 'principle'; old faithfuls like 'God', 'fire', and 'war'; and a raft of terms like 'statement', 'proposition', 'account', 'word', 'law' (the preference of Marcovich), and the like. Then add to these 'measure' (Freeman), and 'formula' or 'plan' (Kirk), a formula or plan which he finishes up equating with 'structure', a structure he finds 'corporeal' in nature;[2] and no doubt many more that have escaped my attention. But enough of lists; I have no desire to read a paper consisting of a twenty-page footnote, and I'm sure you have no wish to hear one.

The technique I shall be adopting will be that of the 'process of residues' beloved of John Stuart Mill, in which I shall do all that I can to point out the impossibilities and high improbabilities running in the pack, in the hope that the residue which survives my strictures lies somewhere on a spectrum ranging from low improbability to low possibility to —dare we even mention it?— moderate to high possibility.

Let me lay out my hermeneutical assumptions at once, so that you can start sharpening your weapons without further ado.

— I shall be talking about the use of the word *logos* in DK fragments 1, 2, 31b, 39, 45, 50, 87, 108, and 115, but especially 1, 2 and 50.
— I shall attempt to use as my evidence nothing but Greek-language sources known to be antecedent to, or contemporaneous with, Heraclitus.

[1] I draw gratefully for this list on Gottfried Neesse, *Heraklit Heute* (Hildesheim, G. Olms, 1982), pp. 60 ff.

[2] G. S. Kirk, *Heraclitus*: *The Cosmic Fragments*. Cambridge, 1954, pp. 69–70.

— I shall attempt to take note of what passes for a context, among ancient commentators, for various DK texts, and comment on what I think may or not prove valuable about it. In so doing, I shall attempt to distinguish what I shall 'primary' from 'secondary' contexts. The latter are the easiest to pin down, being simply the place in which we find statements that have settled down as B fragments in Diels-Kranz, and this place can be fat or thin, depending on whether we feel inclined to quote a page or more around the quotation, or simply the phrase 'and Heraclitus also says', or something similar.

Primary context is what purports to be the Heraclitean context for the secondary context. This will be of particular interest to me, especially if it demonstrates that our source clearly has in front of him a text of Heraclitus which might turn out to be all or at least a large part of what Heraclitus actually wrote (or uttered). It will be of even more interest if our source looks as though he is using this primary context as some sort of guide to any interpretation he happens to be offering of what is going on.

— I shall do my best to bring a minimum number of personal assumptions to the reading of the various fragments, knowing full well how difficult this is, but still shooting for it as an objective.
— In particular I shall try to avoid reading the texts through the lens of Stoicism, or Gnosticism, or Philonism, or early Christian apologetics, or Hegelianism, or Marxism, or Heideggerianism, or contemporary Anglo-American logico-linguistic pre-occupations, or existentialism, or post-modernism, or any other fashionable contemporary –ism. This may prove impossible, of course, but I just want to signal here that I plan to give it a try anyway.

Let me begin with a word on the DK ordering of the fragments. It's an absurdity, of course, but a helpful absurdity, I think, because it at least offers us a totally neutral working space in which to operate; the case has not been pre-judged for the reader by a contemporary editor's own particular ordering. So I shall cheerfully refer simply to the DK text from this point on.

A second point I wish to touch on at the outset is the constant use of transliteration of the word *logos* by translators rather than a translation. This, it seems to me, simply further confuses an already confus-

ing situation, and signals a putative 'strangeness' to the term, when in fact it was a standard word (though not, admittedly, a common word) in the language. My point is that the first hearers of the word *logos* in Heraclitus' book would not have found anything strange about the word as such, though they might well have finished up puzzled about what Heraclitus did with it.

So my instinct is to offer what seems to me to be a viable translation of the word in any context, appending a footnote (ten pages long if necessary) to talk about nuances, on the grounds that the first hearers were hearing a standard word in their language, not a word that was foreign to them, in the way *logos* is clearly a foreign word to us.

Finally, to conclude these introductory comments, I should like to say a very brief word about the use of the word *logos* in fragments other than 1, 2 and 50, since I consider this a relatively unproblematic matter. All of them make sense, or some sort of sense, in terms of four standard translations of *logos*, 'statement', 'account', 'measure', and 'proportion', and a mound of philological evidence from antecedent and contemporary sources corroborates this. So I take it that Heraclitus wants to say, among other things, the following:

> Sea is poured forth <from earth> and is measured in the same proportion (*logos*) as existed before it became earth (fr. 31b).
>
> In Priene was born Bias, son of Teutames, who <is> of more account (*logos*) than the rest <of his compatriots?> (fr. 39).
>
> One would never discover the limits of soul, should one traverse every road —so deep a measure (*logos*) does it possess (fr. 45).
>
> A stupid (sluggish?) person tends to become all worked up over every statement (*logos*) he hears (fr. 87).
>
> Of all those accounts (*logoi*) I have listened to, none gets to the point of recognizing that which is wise, set apart from all (fr. 108).
>
> Soul possesses a measure (or: proportion) which increases itself (fr. 115).

The only point I would wish to make here is that all four senses share something basic, and going back to the word's linguistic roots. That is

to say, each can be formulated as a rational proposition. A measure, a proportion (or ratio), a account (in the sense of a reputation), and of course a statement are clearly grounded in our ability to describe the world in various ways, whether by using human language or a natural substitute for it, like arithmetic or geometry. They are all still firmly moored, like ships, to the word's focal meaning.

That said, I would begin, in fragments 1, 2 and 50, by translating *logos* as 'account' or some such word, and subjoin a lengthy footnote defending my choice. It would be my choice of the word *in those particular instances*, of course; the whole point of the footnote would be to indicate how other translations make better sense in other fragments, as I have just mentioned, and how translations *other than* 'account' might also make reasonable sense in *these* ones too, even if they are not my own particular preference.

I choose 'account' because that was the word used by Ionian prose authors of the day when they came back from their travels (Hecataeus of Miletus, for example, or Ion of Chios),[3] and offered an account of what they had seen. Any hearer of Heraclitus' text would have naturally taken it this way until informed that perhaps there was more to it than that. As for being asked (fr. 50) to 'listen', not to Heraclitus himself but rather to 'the account', he would have naturally asked 'Whose account, if not yours?', since Heraclitus had unfortunately not made this clear. Had Heraclitus wanted to say 'My account', he could have said it with great clarity by saying *tou logou mou*. But he simply said *tou logou*, and the hearer's question remains in the air, in tantalizing suspension.

Are there any translations of the word *logos* in fragments 1, 2 and 50 as likely as, or better than, 'account'? On the assumption that these fragments contain the first uses, or very close to the first uses, of the word in Heraclitus' book, a 'primary context' point we learn very usefully from Sextus (*Adv. math*., 7.132, 8.133), my answer would be 'Probably No'. But of course I would have to leave open the possibility that, in light of what might be said in further fragments, this opinion would need to be revised. Just as the first hearer of the book, if he were honest, would have had to do the same. At the back of my mind, among viable-looking alternates, would from the outset be 'description', 'story', and possibly even 'word' —provided it were being used in the sense of

[3] For the references see Charles H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge, 1979, p. 97.

'the word on the street' (where we are talking about the circulation of *talk* about things), or perhaps in the sense of word in the sentence 'I give you my word', but in no way in the sense of the word 'word' as some discrete item in a sentence.

In the final analysis, however, I would reject the word 'word' as a translation, on the grounds that fragment 1 already contains an excellent word for 'word' —*epos*— and there is nothing to suggest that Heraclitus is using *logos* as a synonym of it.

And I would certainly have to reject a number of possibilities that seem to preclude any intelligible use of the word 'hear' or 'listen to'. So there seems to me no chance for Freeman's 'measure' or Kirk's 'structure'; we don't listen to measure or measures, and we certainly don't listen to structure or structures, corporeal or not.

As for Snell's 'meaning', or Gigon's 'truth', or Marcovich's 'law', it can certainly be said that the *logos* of which Heraclitus speaks in fragments 1, 2 and 50 is *de facto* the law of the real, is eternally true, and is totally meaningful. But no reader hearing the word right at the beginning of Heraclitus' book could reasonably be expected to be aware of this as yet. What he thinks he knows is that he is listening to an *account* of something, whatever that account finishes up amounting to, and whoever, other than Heraclitus himself, turns out to be the proponent of the account.

So I plan to move on, in search of enlightenment, with the phrase 'Whose account?' goading me just a little, as Heraclitus' first hearers must have been goaded. When has an account ever been claimed to 'hold <true?> forever' (fr. 1), except perhaps in the case of an account of things uttered by some divinity? And what could possibly be made of the assertion that all things happen 'in accordance with this account' (*ibid*.)? Is the word 'account' starting to be used, right from the outset, in a way that is beginning to stretch its normal boundaries?

Fragment 2 certainly offers more information, if not enlightenment: the account now turns out to be 'common', glossed by Sextus as 'universal', and something we 'must follow'. But we are in difficulties with this statement right away; for many commentators it is simply a piece of moral exhortation by Sextus, and not the work of Heraclitus at all. It is also, as it stands, probably corrupt as a piece of Greek, and the crucial word <'common'> at the beginning is what looks like a necessary insertion of Bekker.

On the other hand, the locution 'follow' in the sense of 'obey' is an archaic one, and if the 'account' turns out to coincide with the 'divine <law>' of fragment 114, it might just be referring to an account which

is to be thought of as prescriptive not just descriptive, and in each instance something of universal import. Or to put it a little differently, an account which, unlike other accounts we know of, has the force of deontological and physical universality. Leaving us, and, I imagine, Heraclitus' earliest readers too, with the question: are we talking here of the everlasting, ongoing formulation of this remarkable account uttered by some divinity, and if so, by which one? And if not by a divinity, by what other competing entity?

Let us start with the putative competition, which would in reality amount only to one serious possibility, Heraclitus himself. This is the position adopted by Nussbaum,[4] who sees Heraclitus as the stand-in for all of us as we, in our 'discourse (she is presumably translating *logos*) and thought', impose order on a changing world. But this sounds more like Kant than Heraclitus.

On the other hand, a missing *mou* clearly doesn't exclude the possibility that the subject of the account is *inter alios* Heraclitus, if he sees himself as some sort of *prophetes* for the true source of the account, which will be a divinity. And in so doing he will of course be in the excellent company of Parmenides and Empedocles.

With that as a concession, we can continue our search for what we might call the basic proponent of the account. And we do find him/it, in fragment 32, where he/it is named as that sole 'wise thing' that is 'willing and unwilling to be called Zeus', and is (fr. 108) 'set apart from all'.

Willing to be called divine but unwilling to be specified, *to sophon* (in fr. 108 it is called, synonymously, *ho ti sophon esti*) is eternally engaged in offering an account of things which amounts basically to a statement that 'all things are one' or 'all things constitute a single thing', fr. 50). The word I have translated as 'all things' seems to mean all things as a collectivity, or the universe seen in terms of the sum total of its component parts, and it is this universe, apparently, which is being claimed to be one.

Why is this important? Because the alternate —a 'chaos' theory of matter, a boundless universe, and such a universe's ultimate unknowability *because* boundless— is very easy to affirm, and will be so affirmed in detail very soon by Democritus.

But our most significant source for these fragments, Hippolytus (*Ref.,* 9.9), has his own views on these things. Heraclitus, he tells us, says

[4] Martha C. Nussbaum, Internet window "Heraclitus", last modified 1997.

that 'the all', or universe (*to pan*), is a number of things, as follows: 'divisible, indivisible, created, uncreated, mortal, immortal, *logos*, *aeon*, father, son, god, just'.[5]

He then proceeds to offer us his evidence for the claim, and this turns out to be a fairly lengthy —and precious— series of what are now B fragments in Diels-Kranz.

Looking at them, we find that at various junctures Heraclitus does indeed talk of god (fr. 67), of *aeon* (fr. 52), of father (53), of *logos* (1, 2, 50, *alib*.), and so on, but nowhere that I can see does he come near claiming that they constitute a 'list' of realities that adds up to that sum of things which is *to pan*. And the substitution of 'son' for 'child' (fr. 52) in his list is an importation of what looks like an item from Hippolytus' own trinitarianism. But the deeper problem lies in his misunderstanding of the import of Heraclitus' claim (fr. 50) that '*hen panta einai*'. Assuming that the 'one thing' in question is that 'one thing' which is the universe (*to pan*), he understands Heraclitus to be saying that the universe is made up of all the things he, Hippolytus, has just listed, including something called *logos*.

But there has been a major, and wholly unacceptable move of his own that vitiates his reasoning. Even if we grant that, linguistically, the phrase *hen panta einai* is as reasonably translated 'one thing is all things' as 'all things are one thing', and imagine him opting for the former interpretation rather than the latter, he offers no evidence for further understanding this *hen* as *to hen*, and then for reading this in turn as *to pan* ('the universe'), or for apparently reading *panta* as meaning 'All the things appearing in the little list I have just put forward'. On the contrary, the pieces of evidence he adduces seem to be saying something quite different. What they say, with some clarity, is not that *to pan* is father, but that war (*polemos*) is father (fr. 53); not that *to pan* is *aeon*, but that *aeon* (whatever that turns out to mean) is a child playing (fr. 52); not that the child in question is somebody's son, but that he is a child at play (*ibid*.); not that *to pan* is God, but that God is day and night, winter summer, etc. (fr. 67). In the quotations attributed to him, Heraclitus talks unequivocally of God, father, child, *aeon,* etc. as subjects; Hippolytus has turned them all into predicates, with bewildering results.

Even if we understand him as having, a little more plausibly, read Heraclitus' phrase as meaning 'all things are one thing', and as having

[5] See Catherine Osborne, *Rethinking Early Greek Philosophy. Hippolytus of Rome and the Presocratics*. London, Duckworth, 1987, p. 329.

got his own subject, *to pan*, from a reading of *panta* as meaning, effectively, *ta panta*, his case still turns out to be a poor one. Because his interpretational route would now be even longer and more tortuous than the first one, in which he would need to say both that *to pan* consists of the items on his little list and, furthermore, that they all constitute one thing *(hen)* in reality. But for this idea to convince the evidence he proffers in support of it must convince, and this it conspicuously fails to do, for the same reasons as I suggested before.

One could spend a long time on Hippolytus' list, and what in his mind it counts as supposed evidence for, but my subject is *logos*, so I will confine myself to that strange item on it. Why is *it* there? The answer turns out to be purely Hippolytean, and again seems to turn on a very peculiar translation of his own. At *Ref*., 9.3, he writes: 'He (Heraclitus) says that the all (*to pan*) is always *logos*', and he goes on to quote as his evidence what we now know as fragment 1. For this to really serve as evidence, however, the opening lines will of course need to be translated as something like 'Of this thing which is always *logos* men are always uncomprehending, etc.', and Osborne offers us something like this translation.[6] But again a definite article, this time a real one rather than an absent one, wrecks Hippolytus' case. Heraclitus' words talk not of *logos*, but of *the logos*, leaving us with the much more natural, and rightly preferred translation, 'Of this *logos*, which holds forever, men prove forever uncomprehending, etc.,' and continuing to goad us into asking the question, '*Whose logos*?'

But surely, it might be urged, Hippolytus has the advantage of likely having in front of him a much more complete text of Heraclitus than we can hope to have? Is not this grounds for at least initial respect? Possibly, but only on the assumption that he offers us evidence that he does indeed have a bigger text of Heraclitus than he is quoting (possibly the complete book, or the complete set of aphorisms, or whatever it was), and that the evidence of this bigger text is guiding him towards his interpretation. But there is unfortunately no reason to believe either of these things. What now constitute a score of B fragments in the DK text float as cheerfully context-free in *Ref*. 9 as they do in Diels-Kranz, and, by contrast with the precious primary evidence offered us by Sextus about the place in Heraclitus' *opus* where he found it, we are in Hippolytus' case left simply to guess at the nature of the womb from which the quotations were untimely ripp'd.

[6] *Ibid*., p. 331.

So at this point I plan to bid farewell to the good bishop and return to the notion of *to sophon* as the most natural utterer of the account that Heraclitus speaks of. Being divine, he will, says Heraclitus, utter an account that holds forever (fr. 1), and has the force of law (fr. 114), be this descriptively the laws of physical nature (fr. 1) or prescriptively the laws of civic conduct (fr. 114).

What can Heraclitus possibly have had in mind by calling his divinity *to sophon*? Three things are, I think, worth noting. First, the neutral form of the noun, suggesting a strong desire on Heraclitus' part to get rid of all suspicion of anthropomorphism while still identifying the divinity as divine. Then the specific attribution of rationality, allowing him to claim that any utterance of *to sophon* will have the force of rational constraint, in the realm of both physics and ethics. As for the use of the adverb *aei*, this will reinforce his claim that we are dealing with an unchanging state of affairs, and unchanging constraints, in a universe that is itself eternal (fr. 30).

A natural conclusion from this is that we are looking at some sort of pantheism here, with *to sophon* describable as the world's mind, or perhaps as the universe *qua* rational. And a little-quoted source on the matter —Plato— is worth a mention in this regard. In the *Timaeus* he describes World Soul as purely rational, and forever sequentially uttering true descriptions of the real as it does an everlasting tour, so to speak, of the physical body it vivifies. The operative, and, I think, very significant word he uses is '*legei*':[7] the World Soul is in an everlasting state of uttering an account or description (*logos*) of the way things are.

This sounds to me remarkably Heraclitean, and evinces a much more accurate understanding of what Heraclitus was after by his use of the word *logos* in what we know as fragments 1, 2 and 50 than anything achieved by the Stoics, or by Hippolytus. And it is an understanding which has, as it happens, come into its own in more recent times.

At a low level, it emerges as the notion, propounded with force by Galileo and then more recently by Einstein, that the universe is a book, in which is written, in language comprehensible to those who wish to learn it, the world's description of its own operations. We have learned to think of that language as largely mathematical, with one of the major chapter-headings in the book undoubtedly being 'e = mc squared'.

But there has been in recent times a quantum leap, I would maintain, to a new and more exciting level of metaphor that seems to me

[7] For World Soul's 'statements' see *Tim*., 37ab.

even closer to the vision I think Heraclitus espoused. Let me explain what I mean.

With the passage of time we have become aware that moving systems in the universe, from planets to stars to galaxies to galactic clusters to super-clusters, spin round a central point, and while doing so give off a series of waves, notable among them being radio waves. These waves radiate ceaselessly in all directions, and are now trackable by us in some detail. What they offer us, once we download the information they provide us, is, so to speak, an ongoing self-description of what is going on. If we take the nearest star, for example, Alpha Proxima Centauri, we can quickly learn in some detail from our radio telescopes the size, weight, speed of rotation, heat, gaseous content, mineral content, etc. of that star.

We can make mistakes in interpreting the signals, of course, and probably frequently do. But the star itself, like every other moving system in the universe, makes no mistakes. The account it offers of itself is forever correct, and illuminating to all who bother to learn its language. Heraclitus would have understood this perfectly, and in his own way and with his own tools, affirmed it strikingly.

As for the *logos* of *to sophon* understood prescriptively (fr. 114), this notion, and notions analogous to it, have been too universally agreed upon till very recently in our history to need comment; disagreement has centred, not on the overall doctrine being affirmed, but on the nature —*i. e.*, whether personal or otherwise— of *to sophon*. If the truth of the claim is no longer as self-evident to many as it has seemed to the great majority in the past, Heraclitus' great *de*scriptive claim, it seems to me, remains intact, if only at the level of a very compelling metaphor. And that is an achievement worth a life.

*Expresiones polares en Heráclito**

ALBERTO BERNABÉ
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE, MADRID

1. Introducción

El propósito de este trabajo es examinar un procedimiento formal de expresión del que Heráclito hace un uso muy frecuente: las "expresiones polares". Tales expresiones, que incluyen diversos tipos, no sólo pretenden ser un modo de describir la realidad, sino que van más allá para convertirse en una especie de trasunto de la propia configuración del mundo. Trataré de determinar las funciones y los propósitos de estos procedimientos.

Debo aclarar antes de nada que tomo "expresión polar" en un sentido más lato del que tiene en retórica. *Stricto sensu*, una "expresión polar" es la designación de una totalidad por medio de dos términos semánticamente contrarios. Ejemplos sencillos podrían ser: "no apareció ni vivo ni muerto" o "era el orgullo de propios y extraños". Este tipo de enunciados da por sentado que los dos términos semánticamente contrarios agotan las posibilidades de la realidad, es decir, y siguiendo con los ejemplos anteriores, una persona o un animal sólo pueden estar vivos o muertos, y las personas sólo pueden ser propios o extraños. La expresión polar, pues, no suele significar más que "todos" o, en su forma negativa, "nadie" o "nada". A menudo tales expresiones, tomadas literalmente, carecen de lógica y entran en el terreno de lo expresivo. Así, en el segundo de los ejemplos, caben serias dudas de que alguien o algo pueda ser el "orgullo de extraños".

Incluiré, dentro de esta etiqueta amplia de "expresiones polares" otras formas de expresión que enumeraré más adelante, pero antes de hacerlo quiero aún dejar sentada otra cuestión: el cuadro que presentaré no va encaminado a reconstruir la teoría heraclítea de los contrarios (aunque tengo ciertas esperanzas de que pueda contribuir a esa tarea y, por supuesto, tendré que referirme a la cuestión más de una vez).

* Este trabajo se ha beneficiado de la financiación del proyecto HUM2006-09403 por la Subdirección General de Proyectos de Investigación, de la Secretaría de Estado de Política Científica y Tecnológica del Ministerio de Educación y Ciencia de España.

Mi pretensión es infinitamente más modesta. Es tan sólo un intento de profundizar en las relaciones entre ideas y maneras de expresarlas en un momento naciente de la filosofía griega en que ambas cuestiones se están explorando a la vez. Por ello, los apartados en que he dividido el análisis de las expresiones polares coinciden en parte con el trazado magistralmente por Marcovich,[1] con el propósito de analizar la teoría de los contrarios, pero en parte no coincide, porque se elabora sobre coordenadas y presupuestos diferentes.

2. Expresiones que quedan fuera de este estudio

Antes de enumerar lo que voy a considerar "expresiones polares" en este trabajo, comenzaré por señalar las expresiones que van a quedar fuera de él. Se trata de aquellas frases en las que aparecen contrarios, pero éstos no constituyen una polaridad, no agotan el conjunto de las cosas, sino se mantienen en diferentes niveles, por más que puedan resultar paradójicos. Me refiero a casos como los siguientes:

1. Fr. 4 (B 72 D.-K.)
ὧι μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι,
τούτωι διαφέρονται.
Con lo que más frecuentemente tratan
con eso se hallan en desacuerdo.

En este caso, ὁμιλοῦσι 'tienen un trato frecuente', no es sinónimo de 'están de acuerdo', de forma que διαφέρονται no constituye una polaridad con ὁμιλοῦσι.

2. Fr. 9 (B 54 D.-K.)
ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων.
Ensambladura oculta, más fuerte que la manifiesta.

Lo que se expresa por medio de la contraposición ἀφανὴς / φανερῆς es una paradoja. Se pensaría que lo manifiesto lo es porque correspon-

[1] M. Marcovich, *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary. Editio maior*. Mérida, Venezuela, 1967, cuadro entre pp. 160 y 161: Razón de la unidad: tensión /guerra / presencia evidente en el mismo / tomadas objetivamente los opuestos forman un conjunto / convertibilidad / correlatividad / igualdad de efecto /condicionamiento mutuo / traslapamiento / identidad religiosa por un pensamento religioso tradicional.

de a un grado mayor de realidad. En cambio, se afirma lo contrario: que lo oculto tiene un mayor grado de realidad que lo manifiesto. En todo caso, ambas ἁρμονίαι entre las cosas no son a la vez manifiestas y ocultas, o en un sentido manifiestas y en otro ocultas, sino dos tipos distintos, de los cuales uno es más importante que otro.

3. Fr. 10 (B 22 D.-K.)
χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι,
γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι
καὶ εὑρίσκουσιν ὀλίγον.
Los buscadores de oro
mucha tierra cavan
y encuentran poca cosa.

Se oponen πολλήν 'mucho' y ὀλίγον 'poco', pero se aplican a dos verbos distintos, ὀρύσσω 'cavar' y εὑρίσκω 'encontrar', y a dos objetos distintos, respectivamente, γῆν 'tierra' y χρυσόν 'oro'.

4. Fr. 23 (B 114 + 2 D.-K.)
...τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ
ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.
...pero, aun siendo la palabra común,
viven los más como poseedores de una inteligencia propia.

Se oponen aquí lo común, ξυνός, y lo propio, ἴδιος, pero se refieren a objetos distintos, respectivamente, λόγος y φρόνησις, y a dos planos, el real, aludido por el verbo 'ser' (ἐόντος) y el subjetivo (y, además, erróneo) marcado por ὡς.

5. Fr. 24 (B 89 D.-K.)
τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι,
τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι.
[Heráclito dice que] para los que están despiertos, el orden del mundo es uno y común,
pero que cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno propio.

Se afirma del κόσμος que puede ser común o propio (κοινός / ἴδιος). Pero está claro que el orden común del mundo se refiere a quienes están despiertos (ἐγρηγορόσιν), y el propio, a los que están durmiendo (κοιμωμένων), esto es, al mundo de los ensueños. Otra cosa es determi-

nar si Heráclito se refiere a 'dormidos' y 'despiertos' en sentido propio o en sentido figurado, pero ello no alteraría el hecho de que la contraposición se mantiene en niveles distintos.

3. Tipos de expresiones polares que se estudiarán

Los tipos de expresiones polares que sí van a ser analizados son los siguientes:

1) Expresiones polares *stricto sensu*. Se trata de una designación de la totalidad por medio de dos términos semánticamente contrarios que la completan.
2) Usos de oxímoron. Un "oxímoron" es definido por el *Diccionario* de la Real Academia Española como "combinación en una misma estructura sintáctica de dos palabras o expresiones de significado opuesto, que originan un nuevo sentido".[2]
3) Inversión de los polos. Se trata de frases en las que se afirma que el polo A es en realidad el polo B y el polo B es en realidad el polo A, esto es, aquellas en las que el emisor considera que se designa la realidad en términos inversos a los que se debiera.
4) Los polos configuran una unidad superior. Encuadramos en este apartado expresiones en las que el polo A y el polo B no son simplemente dos partes que se suman para formar un todo, sino que ambos configuran una unidad distinta a la suma de sus partes.
5) Identidad de los polos. Se trata de enunciados en los que el polo A y el polo B son lo mismo, y el emisor advierte que la diferencia es aparente, debida a un error de apreciación, a diferencias de puntos de vista o/y en general, a un conocimiento imperfecto.
6) La polaridad consiste en un parecido. Declaraciones en las que el polo A y el polo B parecen lo mismo porque de las manifestaciones de quien asume en sí ambos polos no se deduce que exista una diferencia.
7) Existencia de un *tertium*. Se trata de enunciados en los que, entre los dos términos opuestos, existe un *tertium*, una mediación que no es ni uno ni otro.

[2] Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española.* 22a. ed., accesible por Internet: <http://buscon.rae.es/draeI/>.

4. Factores que se tendrán en cuenta

En el análisis que realizaremos a continuación tendremos muy presente otras cuestiones relacionadas con el uso de expresiones polares:

1) Paralelos literarios con otros autores.
2) Contextos en los que se usa cada procedimiento.
3) La manera en que el filósofo focaliza el mensaje —esto es, cómo dispone los elementos en el enunciado— siguiendo principios elementales de pragmática lingüística; el primer elemento que se enuncia es el tema o foco (de qué se habla, información conocida), y el segundo, el rema o comentario.
4) El uso combinado de otros recursos lingüísticos.
5) La presencia o ausencia de un segundo aserto que explica o desarrolla aquel que presenta la expresión polar.

5. Análisis de los diferentes tipos de expresiones polares

5.1. Expresiones polares stricto sensu

Recordemos que conocemos por "expresión polar" la designación de la totalidad por medio de dos términos semánticamente contrarios.

Un ejemplo característico y bien conocido es el siguiente:

> 6. Fr. 51 (B 30 D.-K.)
> κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων,
> οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν,
> ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται·
> πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.
> Este orden del mundo, el mismo para todos,
> no lo hizo dios ni hombre alguno,
> sino que fue siempre, es y será;
> fuego siempre vivo, prendido según medidas y apagado
> según medidas.

Es obvio que se trata de refutar una idea que otros sostienen (οὔτε ... ἀλλά). Pero no es menos obvio que nadie podría haber sostenido que el mundo lo hizo un hombre. Antes (§ 1) se ha hecho referencia a la aparente "carencia de lógica" de las expresiones polares. Y éste sería un buen ejemplo. Pero debemos entender la utilización del recurso tradi-

cional por parte de Heráclito en el sentido de qué tan absurdo es considerar que fue un dios quien hizo el mundo o quien se responsabiliza de su orden como lo sería creer que fue un hombre. Al englobar a los hombres con los dioses el aserto resulta ridículo. Ninguno de dioses y hombres quiere decir "nadie".

El uso de esta expresión es tan antiguo como Homero. Ello, por otra parte, tiñe el pasaje de tintes épicos y arcaicos interesantes.

6a. Homero, *Ilíada* 1. 547–548
οὔ τις οὔτε θεῶν ... οὔτ' ἀνθρώπων.
Ninguno de los dioses ni de los hombres.

6b. Homero, *Ilíada* 18.403–404
οὐδέ τις ἄλλος ... οὔτε θεῶν οὔτε θνητῶν ἀνθρώπων.
Ningún otro de los dioses ni de los hombres mortales.

6c. Homero, *Odisea* 5.32 (= 7.247, *Himno a Deméter* 45)
οὔτε θεῶν ... οὔτε θνητῶν ἀνθρώπων.
Ni de los dioses ni de los hombres mortales.

6d. Homero, *Odisea* 9.521 (*cf*. Hesíodo, Fr. 204, *Himno a Hermes* 144, *Himno a Afrodita* 35)
οὐδέ τις ἄλλος οὔτε θεῶν μακάρων οὔτε θνητῶν ἀνθρώπων.
Ningún otro de los dioses felices ni de los hombres mortales.

Un segundo ejemplo de expresión polar propiamente dicha sería la primera parte del fr. 1:

7. Fr. 1
τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος
ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι
καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον.
Esta palabra, que siempre es,
resulta que son incapaces de entenderla los hombres,
tanto antes de haberla oído, como tras haberla oído a lo primero.

La expresión polar es obviamente la última frase. En efecto, sólo cabe haber oído o no haber oído una cosa (en este caso, el λόγος), pero ocurre que en ambos casos el efecto es el mismo: que los hombres son ἀξύνετοι 'incapaces de entender'. El sujeto ἄνθρωποι equivale al conjun-

to de los hombres, en principio, a todos. Y la constatación de que oír o no oír no produce en ellos un efecto distinto está reforzada por el uso del adverbio ἀεί en la frase siguiente. El filósofo matiza, sin embargo, cuidadosamente la afirmación.

a) En primer lugar, indica, por el uso de πρῶτον, que no se afirma con la expresión polar que la incapacidad de los hombres para entender el λόγος sea constante y absoluta, sino que tal incapacidad es inicial (πρῶτον), lo que abre una posibilidad de que, después de una cierta reflexión, el λόγος sea entendido más adelante y un hombre pueda llegar a a ser ξυνετός.

b) En segundo lugar, en la continuación del fragmento, el hecho de que el propio filósofo sea capaz de emplear determinados procedimientos de explicación indica que él, al menos, es ξυνετός. Así, pues, ἀξύνετοι no se dice de la totalidad de los hombres.

c) En consecuencia, al final del fragmento, el uso de ἄλλους con ἀνθρώπους limita la afirmación general inicial e insiste en la posibilidad de que algunos hombres puedan escapar a dicha afirmación general.

Un último ejemplo de expresión polar típica sería el siguiente:

8. Fr. 73 (B 63 D.-K.)
ἔνθα δ' ἐόντι ἐπανίστασθαι
καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγερτὶ ζώντων καὶ νεκρῶν.
Y ante él, que está allí, se alzan de nuevo
y se tornan guardianes en vela <u>de vivos y muertos</u>.

Sin duda ganaríamos mucho si supiéramos quién es "él" y donde es el "allí" referido. No nos ayuda mucho la fuente que transmite el fragmento, Hipólito, quien lo presenta como prueba de que Heráclito comparte con los cristianos la doctrina de la resurrección de los cuerpos. Se considera que puede tratarse de una especie de démones, si comparamos este pasaje con otros de Hesíodo:[3]

8a. Hesíodo, *Trabajos y días* 122s
τοὶ μὲν δαίμονές ἁγνοὶ ἐπιχθόνιοι τελέθουσιν
ἐσθλοί, ἀλεξίκακοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων.
Estos acaban por ser démones puros, terrenales
buenos, protectores, guardianes de los hombres mortales.

[3] *Cf.* M. Marcovich, *op. cit., ad loc.*, pp. 396–398, con bibliografía anterior.

8b. Hesíodo, *Trabajos y días* 252s
τρὶς γὰρ μύριοί εἰσιν ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρηι
ἀθάνατοι Ζηνὸς φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων.
Treinta mil son los sobre la tierra fecunda
los inmortales guardianes de los hombres mortales puestos por Zeus.

En todo caso, la innovación fundamental de Heráclito consiste en que estos presuntos démones no sólo vigilan a los vivos (con objeto de velar por la justicia) sino, igualmente, a los muertos. Sin entrar en mayores profundidades, ello supone una referencia a una escatología en que la situación de los muertos está en relación con el comportamiento de los vivos. La expresión polar sería provocativa, contra la tradicional, al añadir a los difuntos en la mención de los vivos.

De unos démones subterráneos relacionados con los muertos nos habla un pasaje del *Papiro de Derveni,* lamentablemente fragmentario:

8c. *Papiro de Derveni* col. III 6–7[4]
δ]ạίμονες οἱ κατὰ̣ [γῆς ο]ὐδέκ̣οτ̣[ε...τ]ηρ̣οῦσι,
θ̣εῶν ὑπηρέται δ̣' [εἰσ]ὶ̣ π̣ά̣ντ̣ας υ̣[-ο]ι.
Los démones subterráneos nunca se consagran (¿al sueño, al descanso?)
y son sirvientes de los dioses ... a todos ...

Otra mención es mucho más clara:

8d. *Papiro de Derveni* col. VI 2–4[5]
ἐπ̣[ωιδὴ δ]ὲ̣ μάγων δύν[α]ται ḍαίμονας ἐμ[ποδὼν
γι̣[νομένου]ς μεθιστάν̣αι· δαίμον̣ες ἐμπο[δὼν ὄντες εἰσὶ
ψ[υχαὶ τιμω]ρ̣οί.
El ensalmo de los magos puede hacer cambiar[6]
a los démones que estorban. Los démones que estorban son
almas vengadoras.

[4] Sigo las lecturas de la nueva edición de T. Kouremenos, G. M. Parássoglou y K. Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus.* Florencia, 2006.

[5] En este caso me permito diferir de la edición citada. Leo en 3 con R. Janko, "The Derveni papyrus: an Interim Text", *ZPE* 141 (2002): 1–62, ἐμπο[δὼν ὄντες εἰσι en vez de ἐμπο[δὼν δ̣' εἰσι de los editores griegos, y en 4, ψ[υχαὶ τιμω]ρ̣οί, propuesto como alternativa por K. Tsantsanoglou, "The First Columns of the Derveni Papyrus and their Religious Significance", en A. Laks y G. W. Most, eds., *Studies on the Derveni Papyrus.* Oxford, 1997, p. 113, en vez de ψ[υχαῖς ἐχθ]ρ̣οί.

[6] Es difícil determinar si se trata de "cambiar de lugar" o de "cambiar de actitud".

Hay, pues, una creencia en almas, llamadas démones, que interfieren en el destino de las almas en el Más Allá y que obligan a los magos[7] a apartarlas para facilitar el tránsito de las almas a su destino en el otro mundo.

Al término de los ejemplos de este apartado, veamos un par de consideraciones sobre el uso de expresiones polares *sensu stricto* en Heráclito.

1) La expresión polar se usa tanto para referirse a seres (dioses y hombres) como a situaciones (oír-no oír) y a estados (vivo-muerto).

2) En cuanto a la focalización, la expresión polar aparece como *rema*. Primero se afirma la situación general (7 Fr. 1: ἀξύνετοι, 8 Fr. 73 [B 63]: φύλακες) y luego la expresión que confirma esa situación general.

3) Heráclito hace uso de otros recursos lingüísticos:

a) El refuerzo de la unidad de los dos términos por medio de la repetición de la conjunción: 6 Fr. 51 (B 30): οὔτε... οὔτε; 7 Fr. 1: καὶ ... καί.

b) Uso de quiasmo:

7 Fr. 1: πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον.

c) Referencia a la totalidad del tiempo mediante el pasado, el presente y el futuro del verbo ser, unidos por la conjunción copulativa en 6 Fr. 51 (B 30): ἀλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται. Este recurso es tan antiguo como Homero y Hesíodo, quienes emplean los participios de presente y de futuro y el participio de presente con un adverbio (para suplir la falta de participio de pasado del verbo εἰμί):

8e. Homero, *Ilíada* 1.70
ὃς ᾔδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα.
Que conocía las cosas que son, las que serán y las que fueron antes.

8f. Hesíodo, *Teogonía* 38
εἴρουσαι τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα.
Contando las cosas que son, las que serán y las que fueron antes.

4) Se añade en algunos casos un aserto que explica la expresión polar. En 6 Fr. 51 (B 30) se añade una definición de en qué consiste en

[7] Al respecto, *vid*. A. Bernabé, "Magoi en el *Papiro de Derveni*: ¿magos persas, charlatanes u oficiantes órficos?", en E. Calderón, A. Morales y M. Valverde, eds., *Koinos logos. Homenaje al profesor José García López.* Murcia, 2006, pp. 99–109.

realidad el orden del mundo, el fuego siempre vivo sometido a medidas. En 7 Fr. 1 hay un largo añadido a una parte, del cual se hará referencia más adelante (§ 5.6).

5.2. Usos de oxímoron

Hemos recogido la definición de oxímoron como "combinación en una misma estructura sintáctica de dos palabras o expresiones de significado opuesto, que originan un nuevo sentido". Encontramos algunos ejemplos claros en el texto de Heráclito.

> 9. Fr. 2 (B 34 D.-K.)
> φάτις αὐτοῖσι μαρτυρεῖ
> παρεόντας ἀπεῖναι.
> Son un buen testimonio del dicho
> "estando aquí, están ausentes".

El principio del fragmento se verá en § 5.6. Ahora nos limitamos a su segunda parte, que se refiere a un dicho (φάτις), que probablemente es un dicho popular[8] y que es un oxímoron, ya que se predican términos contradictorios del mismo sujeto, al tiempo y sin especificaciones:[9] el infinitivo ἀπεῖναι 'estar ausente' y el participio de presente παρεόντας, que expresa una acción contemporánea a la del infinitivo, y que concierta, en acusativo, con el sujeto de éste, aunque significa lo contrario, 'estando presentes'.

Como todo oxímoron se explica, sin embargo, porque los dos términos están usados en sentido diferente, παρεόντας es 'estando presentes' de un modo físico, en el sentido de que los sujetos ocupan un lugar en el espacio próximo al lugar en que sucede o se dice algo, mientras que ἀπεῖναι 'estar ausentes' se refiere a una actitud mental, la de estar distraídos, sin atención a lo que sucede o se dice.

Otro caso de oxímoron es el siguiente:

[8] En el *Papiro de Derveni* aparece dos veces (XVIII 3 y XXI 8–9) la expresión κατὰ φάτιν, que D. Sider ("Heraclitus in the Derveni Papyrus", en A. Laks-G. W. Most, eds., *op. cit.*, p. 132) traduce correctamente 'in accord with what men say'.

[9] A diferencia de lo que ocurre en Parménides B 4.1, λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόωι παρεόντα βεβαίως "Mira pues lo que, aun ausente, está firmemente presente al entender", en donde νόωι marca una diferencia de ámbito que deshace el oxímoron.

10. Fr. 11 (B 18 D.-K.)
ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον,
οὐκ ἐξευρήσει,
ἀνεξερεύνητον ἐὸν καὶ ἄπορον.
Si uno no espera lo inesperado,
no lo encontrará,
por ser difícil de escudriñar y de alcanzar.

En este caso se usa un verbo, ἔλπηται, cuyo objeto directo ἀνέλπιστον es semánticamente contradictorio. En principio no cabe esperar lo que no puede ser esperado. Pero también en este caso se trata de que los dos términos se emplean en dos niveles distintos. "Esperar" es una actitud vital del sujeto, mientras que "lo inesperado" se refiere a una *communis opinio*, a un hecho dado por supuesto por el común de la gente. Podríamos parafrasear la frase "si uno no adopta la actitud de esperar aquello que normalmente no es esperado, esto es, si no adopta una actitud diferente de la del común de los mortales, no podrá llegar a otro nivel de conocimiento del que ya ha alcanzado ese común de los mortales".

Una serie de pasajes de otros autores nos indican que se evoca un *topos* literario conocido ya desde Arquíloco:

10a. Arquíloco, Fr. 122, 1 West
χρημάτων ἄελπτον οὐδέν ἐστιν οὐδ' ἀπώμοτον.
Nada hay que no pueda esperarse ni que se pueda jurar que no existe.

10b. Lino, Fr. 72 Bernabé
ἔλπεσθαι χρὴ πάντ', ἐπεὶ οὐκ ἔστ' οὐδὲν ἄελπτον.
Es menester esperar todo, puesto que nada hay que no pueda esperarse.

10c. Eurípides, Fr. 761 Kannicht
ἄελπτον οὐδέν, πάντα δ' ἐλπίζειν χρεών.
Inesperado no hay nada, y es menester esperarlo todo.

10e. Hipócrates, *De arte*
οὐδὲν γάρ μοι ἄελπτον.
Nada es inesperado para mí.

10f. Sófocles, *Áyax* 648
κοὐκ ἔστ' ἄελπτον οὐδέν.
Y nada hay inesperado.

En una ocasión se polemiza contra esa idea, lo que la confirma como un lugar común.

> 10g. *Carmen aureum* 51s
> γνώσῃ δ', ᾗ θέμις ἐστί, φύσιν περὶ παντὸς ὁμοίην,
> ὥστε σε μήτε ἄελπτ' ἐλπίζειν μήτε τι λήθειν.
> Conocerás —y es lícito— que la naturaleza es semejante respecto de todo,
> como para que no esperes lo inesperado ni te pase nada inadvertido.

Otro ejemplo de oxímoron es el siguiente:

> 11. Fr. 27 (B 51 D.-K.)
> οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῶι ὁμολογέει·
> παλίντονος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.
> No comprenden cómo <u>lo divergente está de acuerdo</u> consigo mismo;
> <u>ensamblaje de tensiones opuestas</u> como el del arco y el de la lira.

No deja de ser curioso que el adjetivo παλίντονος se aplique reiteradas veces al arco en Homero y en autores posteriores:

> 11a. Homero, *Ilíada* 8.266 = *Himno a Ártemis* 16
> παλίντονα τόξα (*cf*. 10.459 Heródoto 7.69 τόξα παλίντονα).

> 11b. Homero, *Ilíada* 15.443, *Odisea* 21.11
> τόξον ... παλίντονον, *cf*. *Odisea* 21.59.

> 11c. Esquilo, *Coéforos* 162
> παλίντον' ἐν ἔργωι βέλη.

El oxímoron consiste en que se predica de lo διαφερόμενον (es decir, aquello que es llevado en dirección diferente) que 'está de acuerdo consigo mismo' (ἑωυτῶι ὁμολογέει), expresión que cabe entender como un sinónimo de συμφερόμενον (15 Fr. 25 [B 10]). Para explicar el contrasentido, que sólo es aparente, Heráclito añade una frase nominal: παλίντονος ἁρμονίη, 'ensamblaje de tensiones opuestas', y ofrece dos modelos de objetos comunes de la realidad que muestran en sí la paradoja y la explican. Ambos instrumentos funcionan (esto es, son lo que son) porque cada uno de sus dos componentes (cuerda y piezas de madera) están en tensión opuesta. Si estuvieran en la misma dirección (si concordaran) discordarían, porque ni el arco sería un arco, ni la lira, una lira.[10]

Aún es un oxímoron una parte del siguiente fragmento.

12. Fr. 50 (B 15 D.-K.)
εἰ μὴ γὰρ Διονύσωι πομπὴν ἐποιοῦντο
καὶ ὕμνεον ἆισμα αἰδοίοισιν,
ἀναιδέστατα εἴργαστ' ἄν·
ὡυτὸς δὲ 'Αίδης καὶ Διόνυσος,
ὅτεωι μαίνονται καὶ ληναΐζουσι.
Si no celebraran la procesión en honor de Dioniso
y no cantaran el himno a las vergüenzas,
harían lo más desvergonzado.
Y es que Hades es el mismo que Dioniso,
por el que enloquecen y hacen bacanales.

Se supone que celebrar el himno a las vergüenzas es lo que sería vergonzoso, pero Heráclito afirma exactamente lo contrario, que lo más vergonzoso sería no hacerlo. Y da como motivo que Hades, el dios infernal, es el mismo que Dioniso. Entrar en la validez de esta afirmación religiosa, que no es precisamente una creencia común, nos llevaría muy lejos de nuestro propósito.

También son casos semejantes a los que contienen un oxímoron los números 28 Fr. 2 (B 34): ἀκούσαντες κωφοῖσιν, y 29 Fr. 3 (B 17): οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, pero aparecen en formulaciones más complejas que aconsejan su estudio separado (§ 5.6).

Una vez examinados los casos que contienen un oxímoron, podemos extraer algunas conclusiones:

1) Heráclito usa el oxímoron de modo muy vario, ya que puede afectar a actitudes (9 Fr. 2 [B 34]: estar presente sin atender a lo que se tiene delante y 10 Fr. 11 [B 18]: buscar aquello que los demás no buscan), a la estructura de la realidad (11 Fr. 27 [B 51]: lo divergente converge) o a una práctica religiosa (12 Fr. 50 [B 15]).

2) Heráclito hace uso de diversos recursos complementarios:

a) En 9 Fr. 2 (B 34) la polaridad se destaca con el uso del mismo verbo con preverbios contradictorios, ἀπό 'fuera' / παρά 'junto a' y por la contigüidad de las dos palabras.

b) En 10 Fr. 11 (B 18) la explicación (de la que inmediatamente hablaré) presenta nuevos ecos verbales, con la negación de ora-

[10] *Cf.* M. Marcovich, *op. cit.,* pp. 126–129.

ciones, οὐκ y la negación de palabras ἀν- y con dos raíces distintas, pero fónicamente muy similares ἐξευρήσει, ... ἀνεξερεύνητον.

c) En 11 Fr. 27 se usan sinonimias combinadas con paralelismos verbales. Está claro que παλίντονος ἁρμονίη 'ensamblaje de tensiones opuestas' hace *pendant* con διαφερόμενον ἑωυτῶι ὁμολογέει. Y así, παλίντονος hace eco de διαφερόμενον (πάλιν τείνω viene a ser igual que διά φέρω) y ἁρμονίη, de ὁμολογέει (ambos expresan la idea de unión, de complementariedad). Además, tanto el arco como la lira resuenan como muestra de que funcionan,[11] de modo que ἁρμονίη se carga de un doble sentido, el de ensamblaje y el de armonía musical, aplicable a la lira, lo que constituye un nuevo apoyo lingüístico al mostrar que las dos acepciones de la palabra coinciden para referirse a una misma realidad.

d) Los recursos complementarios de 12 Fr. 50 (B 15) son mucho más sofisticados. Hay en primer lugar una compleja estructura quiástica:

εἰ μὴ γὰρ Διονύσωι πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ἆισμα αἰδοίοισιν,

los dos dativos están en los extremos, los dos objetos directos en la parte intermedia y los dos verbos, en la central, en torno a καί que hace de centro de todo el periodo.

e) El superlativo ἀναιδέστατα pone énfasis en que, por más que pasear un falo pueda resultar indecoroso, no hacerlo sería lo más indecoroso.

f) Por otra parte, hay juegos fónicos: el elemento αἰδ- se reitera, compone el comienzo de αἰδοίοισιν, luego forma parte del negativo ἀναιδέστατα más adelante, se refiere al nombre de Ἀίδης, que sería un alter ego de Dioniso y aún podremos encontrarlo en ληναΐζουσι, que se pronuncia λην-αιδ-σουσι. Y en la frase ἀναιδέστατα εἴργαστ' ἄν· hay otro juego fónico entre el ἀν- inicial y el ἄν final.[12]

g) Por último, el nombre de Dioniso está al principio y al final del fragmento entero.

[11] *Cf. Ilíada* 1.49: δεινὴ δὲ κλαγγὴ γένετ' ἀργυρέοιο βίοιο "y un terrible zumbido surgió del arco de plata".

[12] *Cf.* D. Sider, *op. cit.*, pp. 145–146; F. Casadesús, "Heráclito y el orfismo", § 4, en A. Bernabé y F. Casadesús, *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro* (Madrid, 2008, pp. 1086

3) También en esta ocasión vemos cómo en todos los casos Heráclito añade un aserto que explica la expresión polar, en este caso, el oxímoron: en el ejemplo 9 Fr. 2 (B 34) el aserto precede. En 10 Fr. 11 (B 18) un participio con valor causal, ἐόν, explica por qué no se encontrará lo inesperado, por ser ἀνεξερεύνητον y ἄπορον. En 11 Fr. 27 (B 51) se explica por qué ocurre lo que se afirma y se dan ejemplos concretos. En 12 Fr. 50 (B 15) la afirmación "el mismo es Hades y Dioniso" da sentido al oxímoron.

5.3. Inversión de los polos

He denominado "inversión de los polos" a aquellas frases en las que se afirma que el polo A es en realidad el polo B y el polo B es en realidad el polo A, esto es, aquellas en las que el emisor advierte que se designa la realidad en términos inversos a los que se debiera. Contamos con un ejemplo en Heráclito.

13. Fr. 47 (B 62 D.-K.)
ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι,
ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον,
τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.
Inmortales, los mortales; mortales, los inmortales;
viviendo unos la muerte de aquellos,
la vida de aquellos muriendo otros.

Heráclito no afirma que mortales e inmortales sean lo mismo, sino que (en la realidad) los inmortales son mortales y los mortales son inmortales. La frase es muy enigmática.[13] Ya Sexto Empírico propuso una explicación:

y ss.), en donde se comparan los juegos de palabras de Heráclito con los del autor del *Papiro de Derveni*.

[13] Por citar algunos trabajos relevantes, *cf*. K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bonn, 1916, pp. 195 y ss.; V. Macchioro, *Eraclito. Nuovi studi sull'orfismo*. Bari, 1922, pp. 87 y ss.; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*. Cambridge I, 1962, pp. 464, 480 y ss.; Marcovich, *op. cit., ad loc*.; G. Colli, *La sapienza greca*, III. Milán, 1980, p. 55 con bibliografía; C. Diano y G. Serra, *Eraclito. I frammenti e le testimonianze*. Vicenza, 1980, *ad* Fr. 21; M. L. West, "The Orphics of Olbia", *ZPE* 45 (1982): 19 (quien compara las expresiones del filósofo con las de las láminas óseas de Olbia); M. Conche, *Heraclite. Fragments*. París, 1986, *ad* Fr. 106 (cuya interpretación no comparto); R. Seaford, "Immortality, Salvation, and the Elements", *HSCPh* 90 (1986): 14 y ss.; F. Casadesús, "Heráclito y el orfismo", en *Enrahonar* 22 (1995): 107 y ss.; R. Sorel, *Orphée et l'orphisme*. París, 1995, pp. 119 y ss.; D. Sider, *op. cit.*, p. 145.

13a. Sexto Empírico, *Pirronianas* 3.230
τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῶι ζῆν ἡμᾶς ἐστι καὶ ἐν τῶι τεθνάναι· ὅτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν, τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι καὶ ἐν ἡμῖν τεθάφθαι, ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνήισκομεν, τὰς ψυχὰς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν.
La vida y la muerte están en nuestra vida y en nuestra muerte, pues cuando vivimos, nuestras almas están muertas y enterradas en nosotros, pero cuando morimos, nuestras almas reviven y viven.

Ignoramos, por supuesto, si la explicación de Sexto (con ecos clarísimos de la doctrina del σῶμα/σῆμα expuesta en Platón, *Crátilo* 400a) corresponde a la verdadera intención de Heráclito al enunciar su texto. En todo caso, el pasaje parece hacer referencia a una doctrina escatológica cuyos términos precisos se nos escapan.

De hecho tenemos testimonios de expresiones órficas similares, como una de la que se hace eco Eurípides (y tras él, Platón, que la pone en relación explícitamente con pensamiento órfico) o la que encontramos en una lámina de Olbia del v a. C. o en una laminilla áurea del iv de Pelinna. Aunque son documentos posteriores a Heráclito reflejan un movimiento religioso que es muy probablemente anterior:

13b. Eurípides, *Frixo* Fr. 833 Kannicht
τίς οἶδεν εἰ ζῆν τοῦθ' ὃ κέκληται θανεῖν,
τὸ ζῆν δὲ θνήισκειν ἐστί.
¿Quién sabe si vivir es eso que se llama haber muerto
y morir es vivir?

13c. Lámina de hueso de Olbia (v a. C.) (94a Dubois = *OF* 463)
βίος θάνατος βίος | ἀλήθεια | Διό(νυσος) | Ὀρφικοί.
Vida, muerte, vida | verdad | Dio(niso) | órficos.

13d. Laminilla de oro Pelinna (iv a. C.) = *OF* 485
νῦν ἔθανες καὶ νῦν ἐγένου, τρισόλβιε, ἄματι τῶιδε.
Acabas de morir y acabas de nacer, tres veces venturoso, en este día.

13e. Laminilla de oro de Turios (iv a. C.) = *OF* 487.4
θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου.
Dios has nacido, de hombre que eras.

Procedamos a hacer también unas apostillas sobre este único ejemplo.

1) La focalización se inicia con los inmortales (ἀθάνατοι) que es el

tema. De ellos se afirma lo contradictorio, que son mortales. Luego se focaliza sobre el contrario, para afirmar, a su vez, lo contradictorio. En las dos frases siguientes se supone el paralelismo de ζῶντες con ἀθάνατοι y el de τεθνεῶτες con θνητοί.

2) El recurso se utiliza como referencia a la situación de los seres.
3) La formulación se apoya en otros recursos formales, como son:

a) El juego de términos opuestos por la partícula privativa ἀ(ν)-.

b) El doble oxímoron "vivir la muerte", "morir la vida" (aclarados porque son "de aquellos")

c) Los quiasmos que hallamos tanto en la primera declaración (ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, en la que incluso se usan idénticas palabras) como entre las dos afirmaciones derivadas: ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες (participio – artículo – genitivo – acusativo // artículo – genitivo – acusativo – participio).

4) Se añade un aserto explicativo a la frase "inmortales-mortales, mortales- inmortales" que aclara que los inmortales viven la muerte de los mortales y los mortales mueren la vida de los inmortales.

5.4. Los polos configuran una unidad superior

Encuadramos en este apartado expresiones en las que el polo A y el polo B no son simplemente dos partes que se suman para formar un todo, sino que ambos configuran una unidad superior distinta a la suma de sus partes. Veamos un primer ejemplo:

14. Fr. 77 (B 67 D.-K.)
ὁ θεὸς
ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος,
πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός.
ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ <πῦρ>,
<ὃς> ὁπόταν συμμιγῆι θυώμασιν,
ὀνομάζεται καθ’ ἡδονὴν ἑκάστου.
Dios:
día-noche, invierno-verano,
guerra-paz, hartura-hambre.
Pero se torna otro cada vez, igual que el fuego,
que, cuando se mezcla con las maderas perfumadas,
se llama según el gusto de cada uno.

Dios aparece como un ser inherente al mundo, en el que se resuelven las contradicciones. Dios es el curso del día, el alternarse de las

estaciones, los conflictos y la paz, el hambre y la hartura. Su modelo es el fuego que se denomina de forma diferente cuando al quemar maderas perfumadas huele de una forma cada vez.[14]

Una formulación muy similar de uno de los pares la encontramos, una vez más, en las láminas de hueso de Olbia. También aquí dos pares de opuestos se asocian a la divinidad, aunque se trata de un dios concreto, Dioniso:

> 14a. Lámina de hueso de Olbia (v a. C.) (94b Dubois = *OF* 464)
> εἰρήνη πόλεμος
> ἀλήθεια ψεῦδος
> Διόν(υσος).
> Paz-guerra
> verdad-mentira
> Dioniso.

Otro ejemplo heraclíteo de polos que configuran una unidad superior es el siguiente:

> 15. Fr. 25 (B 10 D.-K.)
> συλλάψιες
> ὅλα καὶ οὐχ ὅλα,
> συμφερόμενον διαφερόμενον,
> συνᾶιδον διᾶιδον,
> ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.
> Conexiones,
> <u>totalidades–no totalidades</u>,
> <u>convergente–divergente</u>,
> <u>consonante–disonante</u>;
> <u>de todas las cosas, una sola</u>,
> y de una sola, todas.

[14] El Fr. 91 (102 D.-K.) expresa la misma idea, pero con otra presentación formal:

> τῶι μὲν θεῶι καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια,
> ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια.
> Para el dios todas las cosas son hermosas y justas,
> pero los hombres consideran unas justas y otras injustas.

Las cosas justas no se oponen a las injustas y la divinidad advierte que son la misma, pero los mortales tienen un error de apreciación que les impide advertir esta realidad.

La oposición se plantea tanto entre un término y su negación (ὅλα καὶ οὐχ ὅλα) como entre lo uno y las cosas todas (señalándose que lo uno está constituido de lo otro) en el aserto que sirve de cierre a la expresión, como enunciado general del que los otros son ejemplos particulares. En medio de ambos enunciados, dos συλλάψιες concretas, expresadas ambas por la oposición del prefijo συμ- que implica comunidad, unión, y διά, que connota disparidad y separación.[15]

Observamos las siguientes características de este modelo de expresión:

1) El modelo se aplica tanto a la definición de la divinidad como a la propia naturaleza de los contrastes.
2) Con respecto a la focalización, se enuncia en primer lugar, a modo de título, la unidad superior en cuestión, que se ve seguida por pares de opuestos, mayoritariamente yuxtapuestos, aunque en un caso van unidos por la conjunción copulativa.
3) Se utilizan otros recursos formales concurrentes. En el primer caso (14 Fr. 77 [B 67]), los elementos que podríamos llamar "positivos" de cada par (ἡμέρη, θέρος, εἰρήνη, κόρος) van, alternativamente, en el primer lugar o en el segundo de las yuxtaposiciones. Representándolos con + - vemos una estructura doblemente quiástica:

+ – | – +
– + | + –

En el segundo caso (15 Fr. 25 [B 10]), tras la expresión ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, se enuncian dos pares de contrarios en paralelismo: συμ- δια- | συν- δια-, para cerrar con la referencia a los últimos términos contrarios, que configuran un quiasmo verbal, pero un paralelismo sintáctico: ἐκ πάντων ἕν | ἐξ ἑνὸς πάντα.

4) En este caso no se añade especificación, porque el fragmento ya es suficientemente explicativo.

[15] Para Marcovich (*op. cit.,* p. 109) la unidad incluye, engloba, subsume en sí los opuestos. Parafrasea así el fragmento (p. 106): "Conexiones [*sc.* de dos opuestos] son cosas como por ejemplo totalidades y no totalidades, algo que es convergente y que es divergente, algo que está en el tono y algo que está fuera del tono. En cierta manera, cada una de estas cosas [*i. e.*, par de opuestos] puede ser una unidad y de hecho esta unidad subyace a todas las cosas que son". Por su parte, Conche (*op. cit.,* pp. 434 y ss.) interpreta que un "todo" tiene una unidad natural: la φύσις asocia todas sus partes que están entre sí en una interacción viva y éstas interaccionan. Los movimientos de organización y desorganización están siempre presentes en todo lo que existe, del mismo modo que cada uno de los músicos de una orquesta toca su parte, pero forman un conjunto armónico.

5.5. Identidad de los polos

Según estos enunciados, el polo A y el polo B son lo mismo, y el emisor advierte que la diferencia es aparente, debida a un error de apreciación, a diferencias de puntos de vista o/y, en general, a un conocimiento imperfecto.

En estos casos siempre se enuncia una realidad en la que los polos coinciden. Y a veces se añaden los sujetos en los que se experimenta la diferencia aparente. La identidad de los contrarios se expresa formalmente por diversos procedimientos lingüísticos: el uso de αὐτος 'mismo', de ξυνός 'común', de la cópula 'es', de la conjunción copulativa o de la predicación de un verbo de sentido contrario. Habida cuenta de que Heráclito no postula ningún principio semejante a lo que hoy llamaríamos en lingüística "neutralización" hemos de suponer que, si se verifica que los polos coinciden en una realidad es que coinciden siempre, aunque no lo advirtamos.

5.5.a. Casos en que la identidad se expresa por αὐτός (a menudo reforzado por el numeral uno).

> 16 Fr. 32 (B 59 D.-K.)
> γνάφων ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολιὴ
> μία ἐστί, καὶ ἡ αὐτή.
> Del rodillo del cardador <u>el camino recto y el torcido</u>
> uno es y el mismo.

Es corriente distinguir lo recto de lo torcido. Pero en el rodillo del cardador (no está demasiado clara la realidad física a la que se refiere el filósofo, pero puedo aplicar esta imagen a los actuales rodillos que sirven para para escurrir un trapo) el movimiento "torcido" (e. d., circular) y el recto son el mismo porque el giro produce un desplazamiento en línea recta. El ser "uno y el mismo" depende, pues, del resultado del movimiento.

> 17. Fr. 33 (B 60 D.-K.)
> ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή.
> Camino <u>arriba y abajo</u>, uno y el mismo.

Entiendo la expresión en su sentido más obvio. Aunque 'arriba' y 'abajo' son conceptos contrarios, en un mismo camino la cuesta arriba es la misma que la cuesta abajo. Todo depende de en qué lugar del camino se halle uno. En este caso, pues, el ser "uno y el mismo" depende de que

los contrarios se den en el mismo objeto y la diferencia depende del punto en donde se esté.

> 18. Fr. 41 (B 88 D.-K.)
> ταὐτό τ᾽ ἔνι
> ζῶν καὶ τεθνηκὸς
> καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον
> καὶ νέον καὶ γηραιόν·
> τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι
> κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.
> Como una misma cosa se dan en nosotros
> vivo y muerto,
> y lo despierto y lo dormido,
> y joven y viejo.
> Pues los unos, convertidos, son los otros, y los otros, convertidos,
> a su vez, son los unos.

Es un ejemplo de *coincidentia oppositorum* cuya razón de ser es la convertibilidad. Son polos gradables, términos de un proceso gradual que desemboca el uno en el otro, ya que el joven no se hace dormido ni el despierto, viejo, sino que el dormido se despierta y el joven envejece. No obstante no son los dos reversibles. El despierto puede volver a dormir, pero el viejo no puede rejuvenecer.

Ya antes (§ 5.2, núm. 12) hemos estudiado el fr. 50. Ahora sólo nos interesa la última afirmación:

> 19. Fr. 50 (B 15 D.-K.)
> ὡυτὸς δὲ Ἀίδης καὶ Διόνυσος.
> Pero el mismo es Hades que Dioniso.

No es ésta una identificación habitual en el mundo religioso griego. En el comentario al número 12 vimos que la explicación se basaba en gran medida en criterios lingüísticos.

5.5.b. Casos en que la identidad se expresa por medio de ξυνός, 'común', que debemos entender como "coincidente", "compartido", "indistinto".

> 20. Fr. 34 (B 103 D.-K.)
> ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας.
> Indistinto es pues principio y fin en el contorno de un círculo.

El carácter circular anula la idea de principio y fin. Se podría formular la misma idea diciendo que la línea de la circunferencia no tiene ni principio ni fin, o diciendo que cualquier punto tomado aleatoriamente puede ser considerado principio, pero cuando la línea se termina de trazar, se llega de nuevo al punto inicial, que es compartido con el punto de partida, esto es, es el mismo. Una idea que expresa de modo muy similar (y usando también ξυνόν) Parménides (B 5):

> ξυνὸν δὲ μοί ἐστιν,
> ὁππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις.
> Indiferente me es
> por dónde comenzar, pues de nuevo al mismo punto llegaré de vuelta.

5.5.c. Casos en que la identidad se expresa por la cópula 'es'.

El fr. 26 expresa una idea general:

> 21. Fr. 26 (B 50 D.-K.)
> οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι.
> No escuchándome a mí, sino a la palabra,
> sabio es reconocer que todas las cosas son una.

En el lenguaje común "uno" se opone a "todos" pero en la realidad "todos" son a la vez uno, hay una ley general, que la palabra representa como realidad objetiva, según la cual hay una unidad subyacente a todo, probablemente, el propio λόγος.

Un caso menos claro es el siguiente:

> 22. Fr. 28 (B 80)
> εἰδέναι χρὴ
> τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν,
> καὶ δίκην ἔριν
> καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεών.
> Preciso es saber
> que la guerra es común;
> la justicia, querella
> y que todo acontece conforme a querella y necesidad.

Se supone que δίκη está tomada en un sentido cósmico, el orden normal de las cosas, la regla, lo que da por compensación además de

su sentido jurídico 'justicia'. La opinión común considera que la discordia rompe el orden normal de las cosas, va en contra de la Justicia. Así ocurre en Hesíodo (*Trabajos y días, passim*) o incluso en Anaximandro:

> 22a. Anaximandro, Fr. A 30 D.-K.
> ἀρχὴν ... εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον ... ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.
> Dijo que el principio de las cosas que son es lo indefinido ... de los que viene el nacimiento a las cosas que son y su destrucción, según la necesidad, pues se dan mutuamente justicia y retribución por su injusticia, según la disposición del tiempo.

Para Heráclito, ἔρις constituye en realidad el orden normal de las cosas. Todas acontecen necesariamente conforme a un conflicto.

5.5.d. Casos en que la identidad se expresa por una conjunción copulativa.

> 23. Fr. 35 (B 61 D.-K.)
> θάλασσα ὕδωρ καθαρώτατον καὶ μιαρώτατον, ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον, ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον.
> Mar: el agua <u>más pura y más impura:</u>
> para los peces, potable y salvadora;
> para los hombres, impotable y letal.

Puro/impuro, potable/impotable no son entidades diferentes; las cosas no son *per se* puras e impuras ni el agua es *per se* potable o impotable. Lo puro puede ser impuro y lo impotable, potable, dependiendo de para quién.

> 24. Fr. 39 (B 48 D.-K.)
> τῶι τόξωι ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος.
> En el arco, el nombre, <u>vida</u>, pero la acción, <u>muerte</u>.

Se entiende que el arco tiene en sí la vida y la muerte; la vida, en el nombre (con un juego de palabras con βιός 'arco'); la muerte en su acción. De nuevo el arco sirve como modelo de la contradicción.

5.5.e. Casos en los que un polo de la contradicción se expresa como sujeto y el otro como verbo.

> 25. Fr. 42 (B 126 D.-K.)
> τὰ ψυχρὰ θέρεται, θερμὸν ψύχεται,
> ὑγρὸν αὐαίνεται, καρφαλέον νοτίζεται.
> Las cosas frías se calientan, lo caliente se enfría,
> lo húmedo se seca, lo árido se humedece.

Parece lógico que de lo frío sólo pudiera predicarse que "es frío" y de lo caliente, que "está caliente". Pero el hecho es que los polos contrarios que configuran (diríamos hoy) la escala de temperaturas y el nivel de humedad se convierten el uno en el otro. Luego no son contrarios irreductibles el uno al otro.

5.5.f. Un tipo curioso de formulación, porque está implicado en la contraposición el propio término "mismo", es el conocidísimo fragmento del río:

> 26. Fr. 40 (B 12 D.-K.)
> ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν,
> ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ.
> A quienes en los mismos ríos se meten,
> otras y otras aguas les fluyen por encima.

"Mismo" y "otro" no son contrarios, como puede experimentar quien se baña en un río, que es el mismo, pero cuyas aguas son otras, luego el río mismo es también otro.

Observamos las siguientes características del modelo que expresa la identidad de los polos:

1) Se aplica, por una parte, a la realidad física y al mundo en general, en diversos aspectos, y referido tanto a nombres como a adjetivos.

a) Referido a nombres, lo encontramos en los siguientes ámbitos y referido a los siguientes polos: en la realidad cósmica uno/todo (21 Fr. 26 [B 50]) o la justicia y la querella (también prácticamente en un sentido cósmico, 22 Fr. 28 [B 80]); a medias entre la realidad física y la geométrica: principio-fin (20 Fr. 34 [B 103]); en estados del ser humano: vida-muerte (en el modelo del arco, 24 Fr. 39 [B 48]); vivo-muerto, despierto-dormido, joven-viejo (18 Fr. 41 [B 88]); aunque son adjetivos y participios, en dos casos (τὸ

ἐγρηγορός, τό καθεῦδον) aparecen sustantivados, por lo que entiendo que en los demás también funcionan como sustantivos (obsérvese que van en neutro) aunque no tengan artículo.

b) Referido a nombres propios, en el terreno de la identidad de los dioses: Hades-Dioniso (19 Fr. 50 [B 15])

c) Referido a adjetivos, en diversos aspectos: en el movimiento: recto-torcido (16 Fr. 32 [B 59]); en estados de la materia: caliente-frío, seco-húmedo (25 Fr. 42 [B 126]); en ejemplos concretos del mundo natural: el mar puro-impuro, potable-impotable (23 Fr. 35 [B 61]) o el río mismo-otro (26 Fr. 40 [B 12]).

d) Referido a adverbios, en la situación espacial (no exenta de movimiento) arriba-abajo (17 Fr. 33 [B 60]).

2) Vemos asimismo pautas muy constantes en la manera de focalizar las expresiones por parte de Heráclito:

a) Cuando los polos son adjetivos o adverbios y se da que son el mismo en un caso concreto (indicándose expresamente que son uno y el mismo), dicho caso concreto es enunciado primero: γνάφων ὁδός (16 Fr. 32 [B 59]), ὁδός (17 Fr. 33 [B 60]).

b) Idéntico esquema se encuentra en los casos en que los polos son adjetivos y la identidad es expresada por una conjunción copulativa. Aparece primero el sustantivo en que se da la coincidencia y siguen los contrarios: θάλασσα (23 Fr. 35 [B 61]), τῶι τόξωι (24 Fr. 39 [B 48]). El mismo esquema se da en el difícilmente clasificable ejemplo del río: ποταμοῖσι (26 Fr. 40 [B 12]).

c) Cuando los polos son sustantivos (o, lo que es lo mismo, adjetivos sustantivados o nombres propios) y se indica que son el/lo mismo, se expresa en primer lugar la comunidad (ξυνόν 20 Fr. 34 [B 103]) o la identidad (αὐτός 18 Fr. 41 [B 88], 19 Fr. 50 [B 15]), quedando para el final, si se expresa, el elemento en que se produce tal identidad.

d) No parece haber norma precisa cuando la identidad se expresa por la cópula "es" (21 Fr. 26 [B 50], 22 Fr. 28 [B 80]).

e) Cuando un polo de la contradicción es un sustantivo y el otro, un verbo, el orden normal es sujeto-verbo (25 Fr. 42[B 126]).

3) Otros recursos formales empleados por Heráclito para afianzar la relación propuesta entre los polos son los siguientes:

a) En 17 Fr. 33 (B 60), 18 Fr. 41 (B 88), 19 Fr. 50 (B 15), 20 Fr. 34 (B 103), 23 Fr. 35 (B 61), 24 Fr. 39 (B 48) emplea oraciones sin verbo (gnómicas) que confieren un valor general y eterno al aserto (en 18 Fr. 41 [B 88] ἔνι equivale a un verbo).

b) En 18 Fr. 41 (B 88) hay un paralelismo en las secuencias ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν, y en la conclusión hay paralelismo sintáctico, pero quiasmo verbal τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.

c) En 19 Fr. 50 (B 15) se prolonga un juego etimológico, sobre Ἀίδης con αἰδοίοις, ἀναιδέστατα, del cual se ha tratado ya en el comentario al ejemplo número 12.

d) En 22 Fr. 28 (B 80) hay quiasmos verbales: χρή – ἔριν – ἔριν – χρεών.

e) En 23 Fr. 35 (B 61) la explicación del aserto principal focaliza los dos dativos *iudicantis* o dativos de beneficiario en los que se experimenta la diferencia. Se usa una estructura paralelística, con dativo μέν, adjetivo, καί y adjetivo / dativo δέ, adjetivo, καί y adjetivo, y hay un juego entre término positivo y término negativo con ἀ-. Muy similar (aunque más breve) es 24 Fr. 39 (B 48), si bien la estructura es ambigua. Desde el punto de vista del griego podemos entender ὄνομα y ἔργον como sujetos y βίος y θάνατος como atributos o bien βίος y θάνατος como sujetos, y ὄνομα y ἔργον como acusativos de relación, "en/para el arco, vida, en el nombre, muerte, en la acción".

e) En 25 Fr. 42 (B 126) encontramos un absoluto paralelismo sujeto-verbo en cuatro expresiones en asíndeton.

f) Por último, en 26 Fr. 40 (B 12) hay un quiasmo sustantivo – adjetivo (αὐτοῖσιν) – participio sustantivado – adjetivo (ἕτερα) – sustantivo – verbo. El segundo adjetivo está puesto de relieve por su repetición expresiva (ἕτερα καὶ ἕτερα).

4) Las especificaciones son en este grupo muy poco frecuentes, dado que en la mayoría de los casos lo que se afirma es evidente y no requiere especificación. Sólo en los ejemplos más chocantes el filósofo considera necesario hacerlas. Es el caso de:

a) En 18 Fr. 41 (B 88) la afirmación de que se producen en lo mismo vivo-muerto y otros contrarios va seguida de la explicación basada en la reiteración de μεταπεσόντα.

b) En 19 Fr. 50 (B 15) la frase que aparece como ejemplo es ella misma la explicación del conjunto del fragmento.

c) La paradoja del mar (23 Fr. 35 [B 61]) es explicada por medio de la precisión de que el agua es salvadora para los peces y mortal para los hombres.

5.6. La polaridad consiste en un parecido

Se estudian en este apartado declaraciones en las que el polo A y el polo B parecen lo mismo porque de las manifestaciones de quien asume en sí ambos polos no se deduce que exista una diferencia. Tales formulaciones se expresan por medio de un verbo con el significado "parecerse" o con comparativos.

Hallamos dos en el fragmento primero

27. Fr. 1
γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε
ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι
καὶ ἐπέων καὶ ἔργων
τοιούτων ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι
κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον
καὶ φράζων ὅκως ἔχει.
τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους
λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν,
ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται.
Pues, aunque todo acontece de acuerdo con esta palabra,
se asemejan a inexpertos, pese a que tienen experiencia
de dichos y hechos
del tipo de los que yo voy describiendo,
desmenuzando, de acuerdo con su hechura, cada cosa
y diciendo cómo se halla.
Pero a los demás hombres
les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos,
igual que olvidan cuanto hacen dormidos.

El tipo de experiencia que es el conocimiento del λόγος (a través de las enseñanzas del intermediario que es el filósofo) no produce en la gente (ἄνθρωποι) un comportamiento distinto. Pero con esta frase Heráclito —igual que con la anterior del mismo fragmento— tampoco afirma la contradicción de una manera absoluta, ya que introduce la restricción "se parecen" ἐοίκασι. En este caso los términos polares se afirman de modo diferente: los hombres tienen experiencia, pero no lo parece, porque no se benefician de esa experiencia.

La última polaridad se asienta en una comparación formal, pero no es una comparación real (uso de ὅκωσπερ). La diferencia entre estar dormido/estar despierto debería traducirse en una diferencia en la capacidad de ser conscientes de lo que hacen. Pero la realidad es que

para "los demás hombres" esa diferencia no se produce: el contraste entre dormido-despierto se anula, porque tampoco cuando están despiertos son conscientes de lo que hacen.

También consideramos dentro de este grupo el principio del siguiente fragmento:

28. Fr. 2 (B 34 D.-K.)
ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν ἐοίκασι.
Incapaces de entender, aunque han oído, parecen sordos.

Aquí tampoco se afirma la contradicción de una manera absoluta, ya que se introduce la restricción "parecen" (ἐοίκασι). En este caso los términos polares se afirman de modo diferente: los hombres han oído (aoristo, es un hecho pasado y constatado), pero no lo parece (presente, situación actual), porque no se benefician de lo que han oído.

Próximo a este ámbito está también el siguiente enunciado:

29. Fr. 3 (B 17 D.-K.)
οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοὶ
ὁκοίοις ἐγκυρέουσιν,
οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν,
ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι.
No entienden los más las cosas
con las que se topan,
ni tras haberlas aprendido las reconocen,
pero a ellos mismos les parece que sí.

La primera no es en realidad una expresión polar, ya que ἐγκυρέω es 'toparse, tropezarse con' algo. Y este contacto físico y casual con las cosas no tiene por qué implicar su conocimiento. Más próxima a una expresión polar es la siguiente, ya que μανθάνω 'aprender' (especialmente en aoristo, acción pasada y terminada) debería capacitar para γινώσκειν 'reconocer' en el presente. Si, por ejemplo, uno ha aprendido las letras, es de esperar que las reconozca y sepa leerlas. Así, pues, lo que se especifica es el fracaso de tal aprendizaje, ya que no sirve para lo que se pretende que sirva. La última frase introduce un aspecto nuevo; los sujetos consideran que su aprendizaje ha sido bueno porque creen que sí entienden y reconocen lo que hay en su entorno.

30. Fr. 46 (B 58 D.-K.)
οἱ ἰατροὶ τέμνοντες, καίοντες,
ἐπαιτέονται μηδὲν ἄξιοι μισθὸν λαμβάνειν
ταὐτὰ ἐργαζόμενοι καὶ τὰς νόσους.
Los médicos, cuando sajan y cauterizan,
se quejan de que no reciben una paga en absoluto digna:
¡ellos que causan el mismo efecto que las enfermedades!

La práctica médica tiene a veces, paradójicamente, efectos del todo similares a los producidos por un accidente o una agresión como los cortes o las quemaduras. El que cura, daña.

Concluimos sobre los rasgos de este tipo de expresiones:

1) Se aplican casi en exclusiva al conocimiento y consciencia de los seres humanos; en un caso, a la actuación de los médicos.

2) Se focaliza primero la situación negativa (27 Fr. 1: parecen inexpertos y no se dan cuenta de lo que hacen despiertos; 28 Fr. 2 [B 34]: son incapaces de entender; 29 Fr. 3 [B 17]: no entienden; 30 Fr. 46 [B 58]: los médicos sajan y queman).

3) Concurren, como siempre, otros recursos expresivos. En 27 Fr. 1 el contraste entre forma con partícula privativa y sin ella, paralelismo sintáctico (ὁκόσα, participio, verbo) combinado con un quiasmo verbal (λανθάνει, ἐπιλανθάνονται) que a su vez se ve reforzado por la intensificación del segundo verbo por medio de un preverbio. En 28 Fr. 2 [B 34] el recurso aparece reforzado por la doble oposición en que aparece ἀκούσαντες. Por una parte ἀκούω, en un sentido físico, acústico, se opone a κωφός, el que está privado de la capacidad auditiva. Pero por otra, se opone a ἀξύνετοι, con lo que ἀκούω es percibido con el sentido de 'adquirir un conocimiento a partir de lo que se dice'. Este rico juego semántico se complementa con un oxímoron.

5.7. Existencia de un tertium

Se trata de enunciados en los que, entre los dos términos opuestos, existe un *tertium*, una mediación que no es ni uno ni otro.

Un ejemplo claro es:

31. Fr. 14 (B 93 D.-K.)
ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς,
οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.
El soberano a quien pertenece el oráculo de Delfos,
ni dice ni oculta, sino da señales.

En este ejemplo vemos las siguientes características:

1) Se aplica a una determinada manera de comunicar mensajes que es la del oráculo pero que, suponemos, es también la del propio Heráclito.
2) El enunciado se focaliza sobre Apolo, no llamado por su nombre, sino con la perífrasis "el soberano al que pertenece el oráculo de Delfos", pertinente a aquello de lo que se pretende hablar, que no es de otra cosa sino del mensaje verdadero. Luego se niegan lo que parecen ser los únicos polos posibles, λέγειν y κρύπτειν, para terminar con la referencia al *tertium* σημαίνει.
3) Como apoyo se utilizan otros recursos estilísticos: la repetición de οὔτε y la antítesis ἀλλὰ σημαίνει.

6. Conclusiones

Al término de nuestro recorrido, es hora de esbozar unas conclusiones:

6.1. Orígenes del material

Observamos que los orígenes de las expresiones polares pueden ser diversos.

a) En unos casos proceden de la tradición literaria. El ejemplo más claro es 6 Fr. 51 (B 30): οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων, que es una fórmula tan antigua como Homero y que aparece sin alteración. En los demás, Heráclito desarrolla el modelo. Así, los φύλακες de 8 Fr. 73 (B 63) se encuentran en Hesíodo, pero los θνητῶν ἀνθρώπων 'hombres mortales' del poeta de Ascra se convierten en Heráclito en ζώντων καὶ νεκρῶν 'vivos y muertos', los dos estados en que un ser mortal puede estar. El adjetivo παλίντονος de 11 Fr. 27 (B 51) se aplicaba ya al arco en Homero, pero es innovación de Heráclito haberlo aplicado al mismo tiempo a la lira. No deja de ser curioso que arco y lira resuenen y que sean los dos instrumentos típicos de Apolo, lo que favorece su asimilación. La idea de esperar lo inesperado de 10 Fr. 11 (B 18) es tan antigua como Arquíloco, prosigue en Lino, en Sófocles y en Eurípides y es contradicha en el *Carmen aureum.* Es claro que se trata de un viejo *topos* literario, que es trascendido por el filósofo en un sentido nuevo, el de la búsqueda intelectual consciente.

b) En alguna ocasión la tradición literaria no es ya asumida, aunque sea con correcciones, como en el caso anterior, sino contradicha. Es el caso de 22 Fr. 28 (B 80), en el que Heráclito parece polemizar contra la

afirmación de Anaximandro de que los contrarios se pagan mutuamente retribución por su injusticia (A 30) o incluso contra la idea hesiódica de una justicia contraria a la ἔρις.

c) En otros casos el filósofo parte de una expresión del habla común (φάτις), en la idea de que la forma de hablar de la gente a veces encierra gran verdad, aunque la propia gente no lo sepa. Es el caso de la expresión que se recoge en 9 Fr. 2 (B 34): παρεόντας ἀπεῖναι.

d) En otros enunciados la fuente de Heráclito pueden ser σύμβολα de las religiones mistéricas. No deja de ser curioso que encontremos en las tablillas del siglo v a. C. de la lejana Olbia, en el mar Negro, el mismo par de conceptos guerra/paz y la referencia a un dios (14a) que encontramos en 14 Fr. 77 (B 67) o la secuencia vida-muerte-vida como una verdad religiosa, en relación con Dioniso (13c) y también que algunas laminillas órficas enuncien la apoteosis de un mista difunto, todo lo cual nos aproxima, por un lado, a la relación Hades–Dioniso de 12 Fr. 50 (B 15) y, por otro, a la chocante secuencia inmortales-mortales de 13 Fr. 47 (B 62) o, más lejanamente, al enunciado de vivo–muerto, joven–viejo, etcétera, de 18 Fr. 41 (B 88). En la misma línea situamos el fragmento de Eurípides (13b) sobre si vivir tal vez sea en realidad estar muerto y viceversa.

e) Por fin, encontramos determinados enunciados que dan la impresión de que se trata de innovaciones del propio Heráclito. Ese parece ser el caso de las "conexiones" de 15 Fr. 25 (B 10) o de los ejemplos de objetos concretos en que se da la paradoja de la *coincidentia oppositorum*, como el rodillo del cardador (16 Fr. 32 [B 59]), el camino arriba y abajo (17 Fr. 33 [B 60]), el mar (23 Fr. 35 [B 61]), el arco (24 Fr. 39 [B 48]) o el río, que la Antigüedad le atribuye sin fisuras (25 Fr. 42 [B 126]).

6.2. Relación de los polos entre sí

Por otra parte, es muy variada la forma en que los polos se relacionan entre sí:

a) Pueden estar entre sí en contradicción absoluta (vivo-muerto, convergente-divergente) y en ese caso son uno, precisamente en tanto que contradicción, requerimiento mutuo, configuradores de la estructura de la realidad.

b) Pueden ser los extremos de una gradación (como húmedo-seco, caliente-frío), en cuyo caso son uno porque forman un *continuum* que permite ir pasando de uno a otro grado dentro de él.

c) Por último, pueden, aún, admitir una mediación, algo que no es ni uno ni otro (como σημαίνειν respecto de decir y ocultar en 31 Fr. 14 [B 93]).

La estructura opositiva de la realidad es, pues, muy rica y son muchas las formas por las que los opuestos pueden configurar unidades.

6.3. Aspectos de la realidad a los que se aplican las expresiones polares

El filósofo aplica expresiones polares a todos los aspectos de la realidad que caen bajo su crítica. Así, son objeto de tales expresiones las relaciones entre dioses y hombres o las situaciones de los seres humanos, incluyendo en especial la vida y la muerte, así como actitudes, prácticas religiosas, componentes de la estructura de la realidad, el mundo físico, principios de la organización espacial o principios de la lógica, y por supuesto variadísimos ejemplos concretos y comunes donde tales relaciones de diverso tipo se hacen palmarias.

6.4. Focalización del enunciado

Heráclito elige cuidadosamente el elemento del enunciado que convierte en foco de la frase. Fija su atención en la parte más importante del mensaje (a menudo también la más chocante) para, a partir de ella, desarrollar los demás elementos consecuentes con ella. Hemos visto que cuando los polos son adjetivos, el foco lo constituye el elemento en que los adjetivos contrarios se hacen uno. Se visualiza primero el objeto y luego se declara la identidad de los contrarios en él. En cambio, cuando los polos son sustantivos, es su identidad la que se focaliza, de modo que "lo mismo" o "común" aparecen en primer lugar.

6.5. Recursos estilísticos

Los enunciados de Heráclito están literariamente muy trabajados. El filósofo aporta la utilización conjunta de varios recursos estilísticos para dotar a su mensaje de una aplastante fuerza de convicción. El poder comunicativo de las expresiones polares se ve realzado por la colaboración de otros recursos; bien el uso de expresiones gnómicas, sin verbo, declaraciones atemporales e incontrovertibles, propias de la sabiduría ancestral de los Siete Sabios, en una época en que en la comunicación dominan aún los recursos de la expresión oral sobre los de la expresión escrita; bien el oxímoron, que pone de relieve los matices diversos que pueden subyacer en una palabra con aparente significado único, bien los paralelismos verbales que insisten en una ordenación estructurada y reiterativa, bien los juegos sinonímicos o incluso etimológicos. Pero sobre todos ellos predomina el uso magistral del quiasmo; quiasmos sintácticos o verbales (a menudo contraponiendo quiasmo sintáctico con paralelismo verbal, en un ejercicio de virtuosismo estilístico). El

quiasmo presta a la expresión un especial sentido "concéntrico", produciendo un aserto cerrado, convergente, especular, que fortalece la impresión de la estrecha correlación que existe entre los polos.

6.6. Añadido de asertos explicativos

En ocasiones el filósofo añade a la expresión polar un aserto explicativo. Da la impresión de que lo hace cuando considera que la mera formulación no es suficientemente clara. Es el caso de 10 Fr. 11 (B 18) sobre ἔλπεται ἀλέλπιστον, de 11 Fr. 27 (B 51) sobre διαφερόμενον ὁμολογεῖ, de 12 Fr. 50 (B 15) sobre lo desvergonzado que sería no exhibir vergüenzas, de 13 Fr. 47 (B 62) sobre los inmortales-mortales o de 14 Fr. 77 (B 67) sobre el dios que es toda una sarta de contrarios. En cambio, en los pasajes en que la contradicción se advierte claramente, en casos comunes como el rodillo del cardador (16 Fr. 32 [B 59]), el camino arriba-abajo (17 Fr. 33 [B 60]), el principio y el fin en la circunferencia (20 Fr. 34 [B 103]), parece que el filósofo considera innecesario añadir nada a ejemplos evidentes por sí mismos.

6.7. Relaciones entre lengua y realidad

Lo más interesante de todo lo que llevamos visto es las relaciones entre lengua y realidad que se plantean (y que aquí sólo puedo esbozar). De esta correlación entre ambas me centraré sólo en un aspecto: la sutil exploración de la ambigüedad semántica. Las palabras, como las cosas, ofrecen facetas diversas que permiten que sean y no sean al mismo tiempo y que favorecen la relación entre contrarios. Pondré algunos ejemplos:

ἀπεῖναι y su contrario παρεῖναι (9 Fr. 2 [B 34]) pueden tener un sentido físico, espacial 'estar presente en un sitio' o 'no estarlo', pero también un sentido mental 'estar atento a la realidad circundante', o 'no estar atento'; πεῖρα 'experiencia' (27 Fr. 1) puede ser un mero encuentro con las cosas o una verdadera experiencia consciente generada por ese encuentro; ἀκούω (28 Fr. 2 [B 34]) puede significar 'oír' en tanto que percibir por el sentido del oído, o 'escuchar' atender a lo que se oye y entenderlo; μανθάνω (29 Fr. 3 [B 17]) puede ser 'aprender', porque se oye una lección, o 'aprender de verdad, entender lo que se ha enseñado'; τέμνω o καίω (30 Fr. 46 [B 58]) pueden significar 'cortar y quemar' como resultado de un accidente o de una acción agresiva, o 'sajar y cauterizar', como técnicas curativas; διαφέρω y su contrario συμφέρω (15 Fr. 25 [B 10]) pueden referirse a sentidos espaciales o a una confluencia de función o de intereses que permite la convergencia en la diversidad; αἰδώς 'vergüenza' (12 Fr. 50 [B 15]) puede

designar los genitales o la indignidad moral o religiosa; βίος (13 Fr. 47 [B 62]) puede ser la vida como espacio de tiempo que media entre el nacimiento y la muerte o como otra manera de vivir, propia de los inmortales; δίκη (22 Fr. 28 [B 80]) es el orden normal de las cosas, pero el orden puede no ser incompatible con una ἔρις que no sería desorden, sino contraposición necesaria para el propio mantenimiento del orden; ἀνέλπιστος (10 Fr. 11 [B 18]) puede significar 'inesperado' en el sentido de que no es esperable porque nuestro conocimiento limitado de las cosas sólo espera lo que es habitual, o en el sentido de que no puede esperarse, porque es imposible; algo parecido ocurre con ἀνεξερεύνητον (10 Fr. 11 [B 18]) que puede entenderse como 'que no puede ser escudriñado' por nuestra propia deficiencia, o porque no es posible en absoluto; consecuentemente, el verbo ἔλπομαι 'esperar' puede referirse a la actitud de considerar que no hay otra cosa que lo que normalmente conocemos o a la actitud abierta a la posibilidad de una alternativa.

Un caso interesante es el de αὐτός, que expresa identidad, pero la identidad puede ser entendida en muchos sentidos. En un sentido físico (camino arriba y abajo, 17 Fr. 33 [B 60]), en un sentido funcional (el rodillo del cardador, 16 Fr. 32 [B 59]) o de función religiosa (Hades y Dioniso, 19 Fr. 50 [B 15]), o aplicado a los efectos (el médico y las enfermedades en 30 Fr. 46 [B 58]); incluso la identidad del mundo consigo mismo (6 Fr. 51 [B 30]). En el ejemplo del río parece que αὐτός se refiere más bien al nombre o al lecho, que son el mismo, mientras que las aguas son otras. En 18 Fr. 41 [B 88] los polos pueden ser una misma cosa por diversos modelos.

Cosas parecidas cabría decir de ξυνός 'común' con el significado de 'general, que afecta a todos' (el λόγος, 4 Fr. 23 [B 114 + 2], la guerra en 22 Fr. 28 [B 80]), o 'coincidente' como el principio y el fin de la circunferencia (20 Fr. 34 [B 103]).

La totalidad no tiene por qué ser una serie de cosas separadas y por tanto múltiple, ya que se puede concebir una totalidad como unidad (15 Fr. 25 [B 10], 21 Fr. 26 [B 50]).

Los ejemplos citados no son sino muestras de la rica capacidad de matices de la expresión lingüística de Heráclito, que para él no es sino trasunto de la propia realidad. De ahí su interés por los juegos etimológicos, como la relación entre αἰδός y Ἀίδης (19 Fr. 50 [B 15]) o entre ἐξευρίσκω y ἐξερευνάω (10 Fr. 11 [B 18]), o la invasión de la lengua en la realidad en el ejemplo del arco (24 Fr. 39 [B 48]), en el que el hecho de que βίος 'vida' y βιός 'arco' sean homófonos implica para él que son una misma cosa.

7. Colofón

En definitiva, concluimos que el empleo de estos recursos por parte de Heráclito obedece a que el filósofo propone una nueva manera de ver las cosas, distinta de la habitual. En la base de esa observación de la realidad hay un análisis profundo de la estructura de la lengua. La realidad no es como parece reflejarla el uso vulgar de la lengua, pero tampoco es algo ajeno a la estructura de ésta. El filósofo debe descubrir la unidad que puede subyacer en las relaciones opositivas y analizar la realidad como obedeciendo a unos patrones de lógica opositiva.

A la hora de transmitir a los demás su nueva concepción de las cosas, Heráclito trata de señalar una y otra vez la insustancialidad de la opinión común sobre la estructura de la realidad, que se basa en un deficiente conocimiento de la lengua, y por ello recurre a la paradoja lingüística como manera de llamar la atención sobre la necesidad de aceptar la nueva interpretación. Hay una voluntad por su parte de destacar los aspectos controvertidos y ambiguos, para luego señalar que hay algo, una clave, un dato, un aspecto, conocido y revelado por el filósofo, que pone de manifiesto que lo que parece una cosa es en realidad otra. Entre la lengua y la realidad hay una correlación (recordemos que, sin entrar en discusiones profundas, el λόγος es, *in primis,* aunque no exclusivamente, un enunciado lingüístico), de modo que el lenguaje debe ser correctamente observado y correctamente entendido para descubrir en él las claves de la realidad. Para el filósofo, el uso trivial del lenguaje es las más de las veces el que lleva a la más incorrecta de las apreciaciones de la realidad. Si se denuncian las asociaciones, se descubren asociaciones incorrectas del lenguaje y se señalan otras correctas, pueden deshacerse también asociaciones incorrectas y descubrirse otras correctas en la realidad. Realidad y lengua se reencuentran, pues, pero analizadas de una manera nueva.

*La transposición del vocabulario épico en el pensamiento filosófico de Heráclito**

FRANCESC CASADESÚS BORDOY
UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS

1. Introducción. La concepción polémica del cosmos

De una primera lectura de los fragmentos heraclíteos se percibe, entre otras cuestiones de notoria relevancia, una destacada presencia del lenguaje y las expresiones de carácter épico. El objetivo de esta ponencia es analizar el alcance y el significado de esa terminología en el pensamiento filosófico de Heráclito. En tal contexto, resulta conveniente resaltar, en primer lugar, que la utilización por parte de Heráclito del lenguaje épico resulta coherente con su propia concepción de la estructura armónica del cosmos, consecuencia de la tensión de fuerzas opuestas que garantizan su estabilidad. Consciente de que el equilibrio cósmico depende de la oposición de los elementos que lo conforman, Heráclito postuló la guerra y la disputa como el principio motor que dinamiza el universo. Dos fragmentos bien conocidos aluden directamente a la posición hegemónica de la guerra, *polemos*, y la disputa, *eris*, en la generación y jeraquización de los seres:

> DK B 80
> εἰδέ<ναι>χρη τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνὸν καὶ δίκην ἔριν καὶ γινόμενα πάντα κατ᾽ ἔριν καὶ χρεών (χρώμενα).
> Necesario es saber que la guerra es común; la justicia, disputa, y que todo acontece por disputa y necesidad.

> DK B 53
> πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.
> La guerra de todos es padre, de todos rey; a unos los señala como dioses, a otros, como hombres; a unos los hace esclavos, a otros, libres.

* Este trabajo se enmarca en el Plan Nacional de I+D+i financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia (España) con el número FFI 2009-08162.

La noción de que todo sucede según disputa sintetiza, en definitiva, un aspecto esencial del pensamiento de Heráclito: que la armonía cósmica resulta de la tensión de los opuestos. Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco,* resaltó este rasgo polémico del pensamiento heraclíteo: "Heráclito dice 'lo opuesto es conveniente', 'la armonía más hermosa procede de los opuestos' y 'todas las cosas se producen según la disputa'".[1] Es precisamente esta concepción belicista la que indujo a Luciano a calificar a Heráclito como "un hombre no pacifista".[2] De hecho, su visión del conflicto como el motor que rige el cosmos se ha convertido, con el paso del tiempo, en uno de los tópicos más característicos del pensamiento de Heráclito. Así, por ejemplo, se lee al comienzo de *La Celestina*: "Todas las cosas ser criadas a manera de contienda o batalla dice aquel gran sabio Heráclito en este modo: 'Omnia secundum litem fiunt', sentencia a mi modo de ver digna de perpetua y recordable memoria. [...] Hallé esta sentencia corroborada por aquel gran orador y poeta laureado Francisco Petrarca, diciendo 'Sine lite et offensione nil genuit natura parens, sin lid y ofensión ninguna cosa engendró la natura, madre de todo'".[3]

Así pues, para subrayar que nada se escapa a su poderosa influencia, Heráclito calificó la guerra como común, rey y padre de todas las cosas, cualidades propias de una divinidad. Esta condición divina de la guerra es, de entrada, una consecuencia lógica del hecho de que se la hubiera identificado con el dios Ares, omnipresente en la poesía épica. Por eso, al caracterizarla con los atributos de "padre" y "rey", reafirmó su omnipotencia. No parece casual que los más destacados poetas hubieran utilizado esos mismos atributos para describir el poder de Zeus, la principal divinidad olímpica. Homero, en efecto, ya había denominado a Zeus "padre de hombres y dioses"[4] y Hesíodo lo había calificado como "rey de los dioses".[5] Asimismo, en un verso de una teogonía órfica se

[1] Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* 1155b.

[2] ἕτερος δέ τις οὐκ εἰρηνικὸς ἀνὴρ πόλεμον τῶν ὅλων πατέρα εἶναι ἐδόξαζε, "Un hombre no pacifista sostenía que la guerra es padre de todas las cosas", Luc., *Icaromen.,* 8, 23–24. Luciano se refirió en otra ocasión a Heráclito, sin mencionarlo tampoco por su nombre, para darle la razón en tono burlesco: ἀληθὲς ἄρ' ἦν ἐκεῖνο τό "Πόλεμος ἁπάντων πατήρ", εἴ γε καὶ συγγραφέας τοσούτους ἀνέφυσεν ὑπὸ μιᾷ τῇ ὁρμῇ. "Era verdad aquello de que la guerra es padre de todas las cosas a tenor de cuantos historiadores (*sc.* la guerra) ha generado de un solo golpe". Luc., *Quomodo hist. conscrib.,* 2, 10–13.

[3] Fernando de Rojas, *La Celestina*. Barcelona, Biblioteca Clásica, 2000, p. 15.

[4] *Ilíada,* I 544; La expresión se repite otras 11 veces en la *Ilíada* y 3 en la *Odisea*.

[5] Hesíodo, *Teogonía,* 886; *Trabajos,* 668.

invocaba a Zeus como "Zeus rey, Zeus amo de todas las cosas, de brillante rayo".[6] La coincidencia de los atributos sugería sutilmente su equiparación con el más poderoso de los dioses olímpicos.[7] Así, al menos, fue observado por el estoico Crisipo, quien sostuvo que "la guerra y Zeus son lo mismo, como también afirma Heráclito".[8] De hecho, Homero ya había anticipado, en cierta manera, esa identificación al calificar a Zeus como "árbitro de las guerras humanas".[9]

Y es que la preeminencia de la guerra, presentada como principio omnipotente, divino y rector del cosmos, evoca inevitablemente la *épica* homérica en la que se manifiesta implacable el imperio de la lucha y la disputa. En ella, las tensiones, los conflictos, las luchas y los combates se suceden estableciendo un orden de las cosas, que, a su vez, se disuelve en la resolución de nuevos conflictos que vuelven a situar a unos y a otros en el lugar que el resultado de la guerra les asigna. De este modo, se va generando una realidad que es siempre la consecuencia de la sucesión ininterrumpida de conflictos en la que los opuestos interactúan intentado imponerse recíprocamente.[10] En las concisas palabras de F. Nietzsche, "la guerra se muestra a Heráclito como el mismo desarrollo eterno del mundo".[11] Sin necesidad de recurrir a una prolija explicación *ab ovo*, es la Disputa, Eris, la que siembra la discordia entre las diosas Hera, Atenea y Afrodita, la que fuerza el juicio de Paris y que, a su vez, desembocará en otro conflicto, el rapto de Helena, que acabará provocando la guerra de Troya. Guerra que, tal como se manifiesta en la *Ilíada,* ya desde el primer verso, se ve alterada por la agria disputa entre Agamenón y Aquiles, resuelta con la muerte de Patroclo, suceso que conduce al enfrentamiento entre Aquiles y Héctor cuya derrota comportará el inicio de la caída de Troya... En medio de esta intrincada trama, la *Ilíada* relata y contiene un sinfín de conflictos y enfrentamientos entre los héroes y los dioses que hacen que la guerra y la disputa se erijan, efectivamente, en el principal protagonista de la vida cotidiana.

[6] Arist., *Cael.,* 401a 25 = *OF* 21a Kern = 14 F Bernabé.

[7] Características que Heráclito resaltó, además, mediante el habitual recurso a la anáfora, al repetir machacona y sonoramente el sonido *p*: *polemos panton pater esti panton basileus.*

[8] τὸν πόλεμον καὶ τὸν Δία τὸν αὐτὸν εἶναι, καθάπερ καὶ τὸν Ἡράκλειτον λέγειν. Filodemo, *De pietate,* 14 = *SVF* II 636.

[9] Ζεύς, ὅς τ' ἀνθρώπων ταμίης πολέμοιο τέτυκται. *Ilíada,* XIX 224.

[10] "Guerra o disputa tiene que simbolizar aquí la interacción entre opuestos". G. S. Kirk, *Heraclitus: The Cosmic Fragments.* Cambridge, 1954, p. 241.

[11] *F. Nietzsche, Los filósofos preplatónicos.* Madrid, 2003, p. 91.

Asimismo, cabe recordar que Hesíodo había distinguido dos tipos de Disputa o Eris, una considerada positiva, y otra, negativa. La buena o *agathe* es la que, en términos modernos, calificaríamos como la que incita a la competencia, la que provoca que, en palabras de Hesíodo, "el alfarero se irrite con el alfarero, el carpintero con el carpintero, el pobre con el pobre y el aedo con el aedo". La *eris* negativa es la que "acrecienta la malvada, *kakon*, guerra y la lucha que ningún mortal quiere, sino que, por necesidad, por voluntad de los inmortales, honran la pesada disputa".[12] Parece evidente que Heráclito, en el improbable caso de que hubiera aceptado tal división, se habría decantado por esta última, la negativa, que genera la guerra y la lucha y a la que los hombres se ven sometidos por la voluntad de los dioses y, como coinciden en afirmar Hesíodo y Heráclito, por *necesidad*.[13] Se trata, por ejemplo, de la misma Eris que al inicio del libro XI de la *Ilíada* aparece como una diosa que Zeus envía para incitar a los aqueos "a combatir y luchar" hasta el extremo que a éstos la guerra, *polemos,* "se les hizo más dulce que regresar con sus cóncavas naves a su amada patria".[14]

Así pues, Heráclito no habría hecho más que constatar la omnipresencia de la guerra y la disputa en el ámbito de las relaciones humanas, tal como, en reiteradas ocasiones, ya habían postulado Homero y Hesíodo. Sin embargo, el filósofo de Éfeso, a pesar de lo que han considerado algunos estudiosos,[15] transpuso la guerra y la disputa tal como la habían descrito los más significados poetas a su propio sistema filosófico convirtiéndola en el principio rector que gobierna el conjunto de la naturaleza y del cosmos. De este modo, al realizar esa transposición y conceder a la guerra el estatus de *pater* ,"padre", y *basileus,* "rey",

[12] Hesíodo, *Trabajos,* 11–26.

[13] Tal como opina Ch. Kahn en *The Art and Thought of Heraclitus* (Cambridge, 1979, p. 206) y contra la opinión de M. Conche (*Héraclite, fragments.* París, 1986, pp. 438 y ss.), que cree que Heráclito habría defendido la *eris* buena de Hesíodo. De hecho, la mención de una Eris buena, *agathe*, en *Trabajos y días* contradice lo que Hesíodo había postulado en la *Teogonía* (225 y ss.), en donde se menciona tan sólo una Eris, la odiosa, *stygere*, generadora, entre otras, "de la dolorosa penalidad, el olvido, el hambre, los dolores que producen lágrimas, las batallas, los combates, los crímenes, los homicidios, las riñas..." Homero, en un verso de la *Ilíada,* vincula el deber de ir a la guerra, incluso malheridos, a *ananke*, la obligación y la necesidad. *Ilíada,* XIV 128.

[14] *Ilíada,* XI 3–14.

[15] M. Marcovich (*Heraclitus.* Mérida, 1967, p. 146), siguiendo a Gigon y Kirk, considera que hay que entender que la guerra es padre y rey de los hombres y los dioses y que, por tanto, alude a una esfera social más que natural.

atribuciones divinas relacionadas con la generación y el gobierno de los seres, Heráclito forzó una de sus más provocativas paradojas: otorgar valores positivos a la guerra que, por definición, causa efectos contrarios, muerte y destrucción.[16] Con ello, Heráclito daba un vuelco radical a la concepción tradicional de la guerra y la disputa como algo terrorífico, tal como había sido concebida por los más insignes poetas, Homero y Hesíodo. Concepción opuesta que, como veremos, provocó la gran animadversión que el filósofo de Éfeso sintió hacia ellos.

Sin embargo, la llamativa paradoja heraclítea resulta menos chocante si se la enmarca en el contexto épico que la origina. En efecto, al conceder a la guerra la misma categoría y estatus que al más poderoso de los dioses, Zeus, Heráclito la convirtió en la entidad que asigna a cada uno el lugar que le corresponde, función que, en la obra homérica, es propia de la justicia divina. Así, del mismo modo que está en manos de Zeus sopesar en su balanza la suerte que aguarda a Aquiles o Héctor en su singular enfrentamiento,[17] o repartir a los hombres los bienes y los males que se encuentran en sus dos tinajas,[18] para Heráclito la guerra y la disputa se identifican con la justicia o *dike*. Y es que la guerra, al hacer a unos esclavos y a otros libres, indica, como Zeus, el valor de cada uno, tal como se lee en la *Ilíada*: "Zeus tanto aumenta como disminuye el valor de los hombres como quiere, pues es el más poderoso de todos".[19]

Por este motivo, para manifestar el poder divino de la guerra, Heráclito resaltó su capacidad de regirlo todo, de imponer gracias a su efecto destructor, como el fuego, un orden, un cosmos, de la misma manera que Zeus con el rayo *gobierna* todas las cosas, DK B 64. En este caso, lo hizo estableciendo dos juegos de oposiciones paralelos en el fr. DK B 53: a unos, la guerra los señala como dioses, a otros, como hombres; a unos los hace esclavos, a otros, libres. Es decir, la guerra, como se diría vulgarmente, acaba "poniendo a cada uno en su sitio", siguiendo el principio épico de la ley del más fuerte. Y es que, ciertamente, la guerra, tal como constata Héctor en la *Ilíada*, "muestra", *edeixe*,[20] quié-

[16] Ch. Kahn (*op. cit.*, p. 208) resalta esta paradoja al preguntarse: "¿cómo puede la guerra, la causante típica de muerte y destrucción, ser un padre universal responsable del nacimiento y la vida?"

[17] *Ilíada,* XXII 209–213.

[18] *Ilíada,* XXIV 527–533.

[19] Ζεὺς δ' ἀρετὴν ἄνδρεσσιν ὀφέλλει τε μινύθει τε ὅππως κεν ἐθέλῃσιν· ὃ γὰρ κάρτιστος ἁπάντων. *Ilíada,* XX 242–243.

[20] Contra M. Marcovich (*op. cit*, p. 147), que se esfuerza por demostrar que el verbo *edeixe* significa más o menos lo mismo que *epoiese*, "hace".

nes son dioses y quiénes son hombres: "Yo con palabras lucharía con los inmortales, pero con la lanza es difícil, pues son mucho más fuertes".[21] Igualmente ilustrativas son las palabras de la diosa Hera refiriéndose a Aquiles cuando deba enfrentarse con un dios: "se asustará (*sc.* Aquiles) cuando un dios le salga al encuentro en la guerra; crueles son los dioses cuando se hacen visibles".[22] Y es que los héroes luchan hasta vencer o morir, pero los dioses se limitan a intervenir o interferir en los combates sin que su vida peligre en el empeño. La guerra es, en verdad, la que muestra con toda su crudeza quiénes son inmortales y quiénes mortales.[23]

Por su parte, en el ámbito humano, a los vencedores la guerra los hace libres, y a los vencidos, en su condición de botín de guerra, esclavos.[24] Situación que una nueva guerra, en la que los vencedores pueden pasar a la condición de vencidos, puede cambiar radicalmente. De esta forma, la interacción de los opuestos, la polaridad,[25] permanece, aunque los antagonistas puedan cambiar alternativamente de polo. Esta circunstancia asegura, de un lado, la persistencia de la tensión de los opuestos y, de otro, el continuo fluir de un estado a otro.

Asimismo, la guerra, en tanto que afecta al conjunto de los dioses y de los hombres, es calificada también como "común" por el filósofo de Éfeso. Heráclito, sin embargo, al designarla de este modo, se limitó a apropiarse de una característica que ya había sido expresada por Homero y Arquíloco para calificar al dios Ares que la simbolizaba. Así, Héctor, antes de enfrentarse a Aquiles, exclama en la *Ilíada*: "yo no huiré de la terrible guerra, sino que me mantendré enfrente, por si alcanza la vic-

[21] καί κεν ἐγὼ ἐπὲεσσι καὶ ἀθανάτοισι μαχοίμην, ἔγχεϊ δ' ἀργαλέον, ἐπεὶ ἦ πολὺ φέρτεροί εἰσιν. *Ilíada,* XX 367–368.

[22] 'Αχιλεὺ [...] δείσετ' ἔπειθ', ὅτε κέν τις ἐναντίβιον θεὸς ἔλθῃ ἐν πολέμῳ· χαλεποὶ δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς. *Ilíada,* XX 130–131.

[23] Seguimos la interpretación sugerida por Diskin Clay según Ch. Kahn, (*op. cit.*, p. 226, n. 278). La diferencia entre un dios y un héroe queda clara cuando se enfrentan entre sí. Afrodita, por ejemplo, al ser herida por Diomedes huye, en su condición de inmortal, al Olimpo, donde es curada, *Ilíada*, V 127 y ss. Algo semejante le sucede a Ares, herido también por Diomedes. *Ilíada,* V 855 y ss.

[24] La tesis de Gigon (*Untersuchungen zu Heraklit.* Leipzig, 1935, p. 119), seguido por otros estudiosos, de que Heráclito aludió al hecho de que, en la guerra, los que sobreviven permanecen en su condición de mortales, y los que mueren alcanzan la condición de inmortales, resulta poco convincente.

[25] En la línea de la descripción realizada por A. Bernabé en este volumen, "Expresiones polares en Heráclito".

toria o la alcanzo yo. Enialio (sobrenombre de Ares, dios de la guerra) es común y mata al matador".[26] Arquíloco, por su parte, afirmó también que "Ares es común a los hombres".[27] De este modo, y como ya hemos advertido anteriormente, Heráclito no hizo más que mantener el estatus divino que la guerra tenía en el mundo de la épica personificada en la figura del dios Ares, reforzada con los atributos propios de Zeus.

El hecho de que Heráclito, como los poetas, calificara la guerra como común, característica que comparte con la ley o *nomos*,[28] pretendía realzar su identificación con Dike, la justicia. De un modo parecido, la guerra o *polemos* es considerada también por Homero como "igual para todos", *omoios*,[29] lo que implica necesariamente su equidad. La guerra, en definitiva, es igual y común para todos, y es la actitud de los hombres frente a ella la que determina al vencedor y al vencido que, como el hombre libre y el esclavo, son el fruto del enfrentamiento de los respectivos antagonistas. Dicho de otro modo: la guerra es igual y común para todos; es la actitud de los hombres ante ella la que es distinta y desigual. En definitiva, en el mundo de la épica descrito por Homero, la categoría de los hombres está determinada por su comportamiento en ella: "El más excelso de los argivos, el mediano y el peor, porque no todos los hombres son iguales en la guerra, ahora para todos hay trabajo".[30] Es esta misma justicia de la guerra la que invoca, como acabamos de ver, Héctor al aceptar el reto de enfrentarse a Aquiles y recordar que el dios Ares "es común y mata al matador".

2. Homero y Arquíloco merecen ser apaleados

Resulta, no obstante, sorprendente que, si bien Heráclito coincidió con Homero y Arquíloco en calificar la guerra o a su dios, Ares, como "común", ξυνός, sin embargo hubiese propuesto, DK B 42, como es bien sabido,[31] que ambos fueran expulsados de los certámenes y apaleados:

[26] ξυνὸς Ἐνυάλιος, καί τε κτανέοντα κατέκτα. *Ilíada,* XVIII 306–309.

[27] ἐτήτυμον γὰρ ξυνὸς ἀνθρώποις Ἄρης. Fr. 38 Diehl.

[28] DK B 114.

[29] *Cf. Ilíada,* IX 440; XV 670; XVIII 242; XXI 294.

[30] Ἀργείων ὅς τ' ἔξοχος ὅς τε μεσήεις ὅς τε χερειότερος, ἐπεὶ οὔ πω πάντες ὁμοῖοι ἀνέρες ἐν πολεμῳ, νῦν ἔπλετο ἔργον ἅπασι. *Ilíada,* XII 269–271.

[31] Y motivo de uno de los artículos recogidos en el presente volumen: Herbert Granger, "Heraclitus B 42: On Homer and Arquilochus".

Ὅμηρον ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι, καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως
Homero merecería que lo echaran de los certámenes y que lo apalearan, y Arquíloco, lo mismo.

De modo semejante, Heráclito fue muy crítico con Hesíodo, que también, como acabamos de ver, había postulado la omnipresencia en las actividades humanas de la disputa o *eris*, ya sea en su vertiente positiva o en la negativa.[32]

Es muy probable que el motivo por el cual Heráclito propuso la expulsión y apaleamiento[33] de Homero de los certámenes o *agones* poéticos radicase en el hecho de que, si bien había coincidido en su apreciación de considerar "común" a Ares, finalmente, según confirman varios testimonios, había formulado expresiones que contradecían tal consideración y se oponían a su propia concepción de la guerra. Así, según

[32] *Cf.* DK B 57 en donde despectivamente se califica a Hesíodo como "maestro de la mayoría", διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος, que ignoraba que el día y la noche son una sola cosa. En el fragmento DK B 40 Heráclito incluye a Hesíodo en el grupo de supuestos sabios que poseen muchos conocimientos, *polymathie,* pero carecen de inteligencia, *nous*.

[33] Algunos estudiosos, como D. Babut ("Héraclite et la critique des poètes et des savants", *L'Antiquité Classique* 45 [1976]: 475, n. 39]) y M. Conche (*Héraclite. Fragments.* París, 1986, p. 116), han creído que los dos verbos forman una hendíadis, por lo que habría que traducir algo así como "ser expulsados a palos". En cualquier caso, en lengua griega el verbo *ekballein* fue utilizado para describir el hecho de sacar a un actor de la escena, con frecuencia apaleado (*cf.* Demóstenes, 19, 337). Asimismo, Heródoto, VIII 59, utiliza el verbo *rhapizontai* para describir el castigo a que se veían sometidos los atletas que, en las competiciones o *agones*, parten antes de que se dé la señal de salida. En cualquier caso, la propuesta de expulsión roza lo absurdo si se tiene en cuenta que, según el testimonio de Platón, *Ion,* 531a, Homero y Arquíloco, junto con Hesíodo, eran los principales poetas recitados por los rapsodas. Además, para realzar su sorprendente propuesta, parece evidente que Heráclito jugó con el sentido del verbo ῥαπίζεσθαι, apalear, verbo construido sobre la palabra ῥάβδος, "bastón", sobre el que precisamente se construye la palabra "rapsoda". De este modo, y en un juego de palabras muy del gusto de Heráclito, resultaría que el *rabdos* o bastón de los rapsodas, el símbolo de su actividad, debe ser utilizado en su función más primaria y violenta: contra ellos mismos, para golpearlos por recitar a Homero y Arquíloco en unos *agones* en los que no se merecen participar. Existe, en efecto, un cierto consenso entre los estudiosos en aceptar que el verbo ῥαπίζεσθαι alude a la actividad de los rapsodas, siguiendo la sugerencia de H. Fränkel (*Poesía y filosofía de la Grecia arcaica.* Madrid, 1993, p. 368, n. 57). Sin embargo, M. Marcovich (*op. cit.*, p. 152, n. 1) y M. Conche (*op. cit.*, p. 116) se muestran escépticos.

Aristóteles, "Heráclito recrimina a quien compuso que 'ojalá desapareciera la discordia de entre los dioses y los hombres' pues no habría armonía si no hubiera agudo y grave, ni animales, si no existieran los opuestos femenino y masculino".[34] Plutarco confirma esta crítica: "dice (*sc.* Heráclito) que, al suplicar Homero que 'desaparezca la discordia de entre los dioses y los hombres', sin darse cuenta maldice el origen de todas las cosas, que se originan a partir de la lucha y la oposición".[35]

En lo que se refiere a Arquíloco,[36] si bien las fuentes silencian el motivo de la crítica heraclítea, se nos antoja evidente. En efecto, conviene recordar que Arquíloco, en uno de sus más conocidos poemas, tras ufanarse de haber arrojado su escudo junto a un arbusto y haberse salvado de la muerte inminente en combate gracias a su huida, se pregunta: "¿qué me importa aquel escudo?"[37] Estos versos han sido inter-

[34] Ἡράκλειτος ἐπιτιμᾷ τῷ ποιήσαντι "ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο", οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἁρμονίαν μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος, οὐδὲ τὰ ζῷα ἄνευ θήλεως καὶ ἄρρενος ἐναντίων ὄντων. Arist., *Ética a Eudemo*, 1235a. El verso aludido es *Ilíada,* XVIII 107.

[35] Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἄντικρυς "πόλεμον" ὀνομάζει "πατέρα καὶ βασιλέα καὶ κύριον πάντων", καὶ τὸν μὲν Ὅμηρον εὐχόμενον "ἔκ τε θεῶν ἔριν ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπολέσθαι" "λανθάνειν" φησί "τῇ πάντων γενέσει καταρώμενον ἐκ μάχης καὶ ἀντιπαθείας τὴν γένεσιν ἐχόντων". Plu., *De Isis y Osiris,* 370d. Otros tres testimonios confirman el reproche a Homero: Numenio, fr. 16; escolio a la *Ilíada,* XVIII 107, Dindorf; Simplicio, *In categ.,* 412, 22. De hecho, son diversos los pasajes en la *Ilíada* en que se alude a la guerra como algo negativo. Así, Néstor desea que se quede "sin familia, sin ley y sin hogar, aquel que desea la espantosa guerra civil". *Ilíada,* IX 63–64. Asimismo, Zeus califica a Ares como el más "odioso" de los dioses pues "siempre le son queridos la Disputa, las guerras y los combates". *Ilíada,* V 890–891. El hecho de que Diógenes Laercio introduzca el fragmento con el iterativo *ephasken* sugiere que Heráclito repetía con frecuencia su crítica a Homero.

[36] El núcleo de la frase, la propuesta de castigo, va dirigido contra Homero, y, como un añadido final, se extiende, *homoios*, igualmente, a Arquíloco. M. Marcovich (*op. cit.*, p. 151) considera que este tratamiento secundario se debe a que Arquíloco fue considerado por Heráclito un imitador y un aprendiz de Homero.

[37] ἀσπίδι μὲν Σαΐων τις ἀγάλλεται, ἣν παρὰ θάμνωι, ἔντος ἀμώμητον, κάλλιπον οὐκ ἐθέλων· αὐτὸν δ' ἐξεσάωσα. τί μοι μέλει ἀσπὶς ἐκείνη; ἐρρέτω· ἐξαῦτις κτήσομαι οὐ κακίω. Arquíloco, fr. 6 D. Además, Fränkel consideró que Heráclito, al sostener: "Muchos no entienden las cosas con las que se topan, ni tras haberlas aprendido las conocen, pero a ellos les parece que sí" (DK B 17), se opuso a los versos de Arquíloco: "el ánimo de los hombres, Glauco, hijo de Leptines, es como el día que Zeus da a los mortales, y sus pensamientos son como los hechos con los que se topan", fr. 68 Diehl. Se ha querido ver también en Arquíloco, 74 Diehl: χρημάτων ἄελπτον οὐδέν ἐστιν οὐδ' ἀπώμοτον, "Nada hay que no pueda esperarse ni que se pueda jurar que no existe", un reflejo del fr. DK B 18: ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον, οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἐὸν καὶ ἄπορον, "Si uno no espera lo inesperado, no lo encontrará, porque no se puede indagar y es inaccesible".

pretados como un símbolo de actitud antiheroica y de rechazo a combatir, por lo que Heráclito no podía de ninguna manera simpatizar con ellos, según se desprende de los fragmentos DK B 29 y DK B 24, en los que, como analizaremos con más atención, afirma que los mejores eligen "la gloria imperecedera" y que "a los caídos por Ares los honran dioses y hombres". Y nada hay, en el mundo de la épica, más alejado de la gloria y la honra que la vergonzante huida en pleno combate.

Además, las afirmaciones de Homero y Arquíloco resultan particularmente sorprendentes por haber sido pronunciadas, en el primer caso, por Aquiles, el héroe bélico por excelencia,[38] y, en el segundo, por un poeta, Arquíloco, que se había autoproclamado "servidor del señor Enialio",[39] sobrenombre de Ares, el dios de la guerra. En este contexto, el fragmento DK B 42 adquiere el acostumbrado tono paradójico tan característico de Heráclito. Poetas del prestigio de Homero y Arquíloco, que eran recitados por los rapsodas en los certámenes poéticos o *agones* (concursos públicos que se celebraban al mismo tiempo que los grandes juegos olímpicos), debían ser expulsados de estas competiciones, que confrontaban a unos rapsodas con otros, por haberse mostrado contrarios a la disputa o haber preferido abandonar el combate. En otras palabras, su actitud contradecía el espíritu agónico, competitivo, que ellos mismos habían proclamado y que Heráclito consideraba esencial para mantener la armonía cósmica.

3. La honra de los muertos por Ares

Y es que, coherente con su exaltación de la guerra como motor que rige el mundo, Heráclito no dudó en ensalzar a quienes, como los héroes, se entregan a ella hasta el extremo de arriesgar y ofrecer sus vidas. Este

[38] Platón también criticó a Homero por haber presentado a Aquiles, "hijo de una diosa", afirmando, entre otras cosas, que preferiría ser esclavo de otro hombre pobre "antes que reinar sobre todos los muertos" o por haberlo representado agitado y lamentándose por la muerte de Patroclo, o apegado a las riquezas exigiendo una compensación a Agamenón o por hacerle hablar de modo impío a Apolo, entre otras escenas. De este modo concluye Platón: "no permitiremos que se persuada a nuestros hijos de que Aquiles, hijo de una diosa y de Peleo, el más sensato y descendiente de Zeus en tercera generación, y criado por el sapientísimo Quirón, estaba lleno de tanta turbación que poseía dos enfermedades opuestas entre sí: el servilismo junto con la avaricia y la arrogancia, ante los dioses y los hombres". Pl., *República,* 391c.

[39] εἰμὶ δ᾽ ἐγὼ θεράπων μὲν Ἐνυαλίοιο ἄνακτος, fr. 1 Diehl.

es el sentido del fragmento DK B 24 en el que Heráclito reitera su característico tono épico:

> ἀρηιφάτους θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι.
> A los muertos por Ares los honran dioses y hombres.

De hecho, hay que destacar que el término *areiphatous*, "muertos por Ares",[40] es utilizado en la *Ilíada* en dos momentos particularmente emotivos: cuando Aquiles acaba de recuperar el cuerpo de Patroclo y su madre Tetis proclama su intención de protegerlo y cuidarlo: "Yo intentaré protegerlo (*sc.* a Patroclo) contra la cruel muchedumbre de moscas que devoran a los hombres muertos por Ares, *areiphatous*".[41] Asimismo, en una escena paralela, el dios Hermes informa a Príamo de que el cuerpo de su hijo Héctor, cuidado por Apolo, no se corrompe por acción de los gusanos que "devoran a los mortales caídos por Ares, *areiphatous*".[42] Se trata, pues, de un adjetivo metafórico que relaciona directamente a Ares con la guerra y su capacidad asesina[43] como el causante de las muertes de dos notables guerreros, Patroclo y Héctor, muertes violentas que condicionan decisivamente el desarrollo de la guerra de Troya.[44]

[40] J. Bollack y H.Wismann (*Héraclite ou la séparation.* París, 1972, p. 117) apuntan que la explicación etimológica de *areiphatous* podría proceder también de –*phatoi*, derivado del verbo decir, *phemi, phatis*. Esta doble posibilidad habría sido ciertamente del agrado de Heráclito, pues, según tal interpretación, los muertos en la guerra serían los que han alcanzado la fama de Ares, en la línea de lo que se afirma en el fragmento DK B 95.

[41] τῷ μὲν ἐγὼ πειρήσω ἀλαλκεῖν ἄγρια φῦλα μυίας, αἵ ῥά τε φῶτας ἀρηϊφάτους κατέδουσιν·. *Ilíada,* XIX 30 y ss.

[42] οὐδέ μιν εὐλαὶ ἔσθουσ', αἵ ῥά τε φῶτας ἀρηϊφάτους κατέδουσιν. *Ilíada,* XIX 30s. *Ilíada,* XXIV 415. *Cf. Odisea,* XI 41, en donde se informa que entre las almas que se reúnen alrededor de Ulises se encuentran las de los muertos por Ares.

[43] Algo que, por cierto, le resulta connatural a este dios calificado en la *Ilíada*, entre otros, con los epítetos *androphonos*, "matador de hombres", *miaiphonos*, "homicida", *brotoloigos*, "destructor de mortales", *atos polemoio*, "insaciable de guerra", calificativos que explican que al dios de la guerra se le achaque directamente la muerte de un héroe como Sarpedón. *Ilíada,* XVI 543. *Cf. Ilíada,* XXIV 260, en donde Príamo achaca a Ares la muerte de sus hijos Méstor, Troilo y Héctor.

[44] Subrayar la supremacía de las muertes violentas que se producen en combate, de los *areiphatoi*, sobre cualquier otra habría sido también la intención de la afirmación de que "las almas de los muertos por Ares son más puras que las muertes por enfermedades", DK B 136, fragmento de cuya autenticidad se ha dudado y que fue incluido por Diels y Kranz entre los fragmentos dudosos o falsos y no ha sido considerado por la

Asimismo, la afirmación de que los muertos en la guerra son honrados por los dioses y los hombres se ajusta a lo que sabemos de la mentalidad épica griega.[45] Como se acaba de ver, Tetis honra el cadáver de Patroclo ungiéndolo con ambrosía para que su piel permanezca incorrupta,[46] y Zeus ordena a Apolo que el cuerpo de otro héroe, Sarpedón, sea rescatado, ungido con ambrosía, vestido con inmortales ropas y enviado a la casa de sus familiares, donde "lo enterrarán en una tumba con una estela". Homero añade en tono solemne: "éste es el honor de los que mueren".[47] Del mismo modo, Aquiles, consciente de su muerte prematura, afirma que "piensa en ser honrado por el destino de Zeus",[48] y en la *Odisea* se informa de que durante diecisiete días y noches "los dioses inmortales y los hombres mortales" lloraron el cuerpo de Aquiles.[49]

Por su parte, la honra que los muertos en combate reciben de los hombres es manifiesta y ha sido una constante a lo largo de los siglos, sobre todo si la muerte se produce en defensa de la patria. Los "caídos por la patria", en efecto, han merecido, en todas las épocas y naciones, monumentos, nombres de calles y todo tipo de homenajes y ceremonias fúnebres, por lo que no debiera resultar difícil de comprender a qué se estaba refiriendo Heráclito.[50] Heródoto ofrece un buen ejemplo de estas honras patrióticas al recordar la respuesta del sabio Solón a Creso que le había preguntado si él era el hombre más feliz del mundo.

mayoría de editores. En cambio, otros estudiosos como G. S. Kirk ("Heraclitus and Death in Battle", *AJP* 70 [1949]) le dieron una gran importancia hasta el punto de hacer girar sobre él toda una teoría heraclitiana del alma. El motivo por el que las almas de los muertos por Ares son más puras podría radicar en el hecho de que se supone que los cuerpos también son más vigorosos y sanos que los que mueren debilitados por una enfermedad. En la *Ilíada,* XX 71–76, se sugiere una explicación en este sentido: en los jóvenes muertos por Ares todo es hermoso y bello, todo lo contrario que los ancianos muertos en los que todo es vergonzoso. M. Marcovich (*op. cit.*, p. 511), que duda también de la autoría heraclítea, sobre todo por su forma hexamétrica, ha visto en la afirmación "almas más puras" una posible influencia órfico-pitagórica.

[45] Marcovich sugiere que la expresión "dioses y hombres" podría significar "todo el mundo", *cf. Ilíada,* II 669.

[46] *Ilíada,* XIX 30–39.

[47] ἔνθά ἑταρχύσουσι κασίγνητοί τε ἔται τε τύμβῳ τε στήλῃ τε· τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων. *Ilíada,* XVI 674–675.

[48] *Ilíada,* IX 608.

[49] ἑπτά δὲ καὶ δέκα μέν σε ὁμῶς νύκτας τε καὶ ἦμαρ κλαίομεν ἀθάνατοί τε θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι. *Odisea,* XXIV 64.

[50] Platón, *Menexeno,* 249d, afirma que a los muertos en la guerra sus ciudades les honran con concursos gimnásticos, hípicos y musicales.

Solón le puso como ejemplo de felicidad a Telo, que murió de manera heroica tras haber luchado y puesto en fuga a los enemigos de los atenienses, por lo que éstos "le rindieron honras fúnebres y públicas en el lugar en que cayó y lo honraron extraordinariamente".[51]

Entre los autores antiguos, no obstante, es Tirteo quien ofrece una exaltada alabanza a estos caídos en combate, que conviene recordar ahora en nuestro intento de comprender mejor lo que habría pretendido afirmar Heráclito. Así, tras alabar el valor o *arete* de quienes arriesgan su vida al preferir la lucha a la huida, Tirteo elogia al guerrero que

> Al caer en la primera línea de combate perdió su vida
> dando una buena fama a su ciudad, pueblo y padre
> y fue herido muchas veces por delante en su pecho,
> en su escudo en forma de ombligo y en su coraza.
> A éste le lloran tanto los jóvenes como los viejos,
> toda la ciudad se consume en una dura añoranza
> y su tumba y sus hijos se tornan distinguidos entre los hombres
> y también los hijos de sus hijos y su posterior linaje.
> Nunca perece su noble fama ni su nombre
> y, aunque esté bajo tierra, deviene inmortal,
> aquel a quien siendo el mejor, manteniéndose firme y luchando
> por su tierra y sus hijos mató el impetuoso Ares.[52]

Estos versos manifiestan que quienes muestran en la guerra valor, *arete*, en la defensa de su patria y de los suyos, hasta el punto de morir por ellos, son los mismos que prefieren la fama a una vida adocenada mencionados, como se verá a continuación, en el fr. DK B 29, y aceptan el riesgo de participar en una guerra que esclaviza a unos y libera a otros. En definitiva, Heráclito con su afirmación sugiere que habría aprobado el tópico literario ya expresado por Homero al poner en boca de Héctor la afirmación de que "no es vergonzoso morir por la patria"[53] y que el propio Tirteo

[51] Heródoto, I 30.

[52] ἄστυ τε καὶ λαοὺ καὶ πατέρ' εὐκλεΐσας, πολλὰ διὰ στέρνοιο καὶ ἀσπίδος ὀμφαλοέσσης καὶ διὰ θώρηκος πρόσθεν ἐληλάμενος. τὸν δ' ὀλοφύρονται μὲν ὁμῶς νέοι ἠδὲ γέροντες, ἀργαλέωι δὲ πόθωι πᾶσα κέκηδε πόλις, καὶ τύμβος καὶ παῖδες ἐν ἀνθρώποις ἀρίσημοι καὶ παίδων παῖδες καὶ γένος ἐξοπίσω· οὐδέ ποτε κλέος ἐσθλὸν ἀπόλλυται οὐδ' ὄνομ' αὐτοῦ, αλλ' ὑπὸ γῆς περ ἐὼν γίνεται ἀθάνατος, ὅντιν' ἀριστεύοντα μένοντά τε μαρνάμενόν τε γῆς πέρι καὶ παίδων θοῦρος Ἄρης ὀλέσηι. Tirteo, 9, 23–34 Diehl.

[53] *Ilíada,* XV 496.

también recogió: "es hermoso que el hombre noble muera cayendo en primera línea de combate luchando por la patria".[54] Un tópico que, finalmente, fue inmortalizado por Horacio con su conocido verso: *dulce et decorum est pro patria mori*, "es dulce y hermoso morir por la patria".[55]

4. La fama que eligen los mejores

En la misma línea que el panegírico de Tirteo a la fama inmortal que han conseguido los héroes muertos por el "impetuoso Ares", adquiere especial relevancia el fragmento DK B 29 que alaba a los mejores, *hoi aristoi*, que pugnan por alcanzar la fama, mientras que expresa el rechazo de la mayoría, *hoi polloi*, que prefiere una vida anónima y vulgar:

> αἱρεῦνται ἓν ἀντὶ ἁπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν· οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα.
> Los mejores eligen una sola cosa en lugar de todas: la fama *eterna* entre los mortales. La mayoría, en cambio, se hartan como bestias.

Si se analiza con atención este fragmento, se puede observar que contiene diversas "expresiones polares" (según la terminología utilizada por A. Bernabé en este mismo volumen) que intensifican su significado, al tiempo que nos ilustran sobre las consecuencias de la transposición del lenguaje épico en el pensamiento heraclíteo. Así, en primer lugar, la frase contiene una nítida oposición entre la primera parte dedicada a los *aristoi*, los mejores, con una intensa repetición de la vocal *a* al inicio de cinco vocablos, y la segunda a los *polloi*, la mayoría de hombres, con una cacófonica repetición del sonido *k*. Como ya intuyó Clemente de Alejandría, transmisor del fragmento, con esto se da a entender que los mejores son pocos, en contraposición a la masa de hombres que, según reitera Heráclito, es incapaz de comprender nada. Se alude con ello a la máxima *polloi kakoi, oligoi agathoi,*[56] que se analizará posteriormente con más atención.

[54] Tirteo, 6, 1-2 D.

[55] Horacio, *Carm.,* 3, 2, 13.

[56] Clemente de Alejandría, *Stromata,* V 59, 4, cita este fragmento tras una introducción en la que se alude al fragmento 101: "las Musas jonias (*cf. Sofista,* 242d), dicen que la mayoría y los sabios en opinar siguen a los aedos de los pueblos y utilizan las leyes no sabiendo que muchos son los malos, y pocos los buenos, y que los mejores

La segunda oposición consiste en confrontar lo uno, *hen*, con todas las cosas, *hapanton*, en una línea también muy tópica en Heráclito y propia también de los filósofos griegos empeñados en concentrar la atención en la unidad del principio y despreciar la multiplicidad que se origina a partir de él. En este sentido, cabe recordar que, según Heráclito, "para los despiertos el cosmos es uno y común", fr. DK B 89, que si se atiende al *logos*, "es sabio reconocer que todas las cosas son una", fr. DK B 50, y que "lo sabio es uno y único", fr. DK B 32. En este contexto, el filósofo de Éfeso parece asociar con los mejores, en este caso los héroes y los despiertos, los filósofos, la búsqueda de una sola cosa, frente a todas.

La tercera oposición confronta el concepto de eternidad, *aenaon,* al de mortalidad, *thneton*. De esta manera, se equipara lo uno con lo eterno, objeto de atención de los *aristoi*, y lo múltiple con lo mortal, al que están abocados los *polloi* que desprecian lo único y se dejan llevar por sus deseos como los animales.

La novedad es que este juego de oposiciones que estructuran el fundamento básico del pensamiento filosófico de Heráclito, y buena parte de la filosofía presocrática, se inspiran en términos y expresiones épicas. En efecto, es bien sabido que los héroes homéricos porfiaban por conseguir, como *aristoi* que eran, una fama, *kleos*, eterna entre los hombres. Fama que depende, de modo fundamental, de cuál sea su actitud en la batalla.[57] Así lo constata Odiseo en la *Ilíada*: "los cobardes, *kakoi*, se apartan de la guerra, pero el que es el mejor, *aristeuesi*, en el combate, es necesario que resista firmemente".[58] Del mismo modo, Héctor presume de su excelencia guerrera: "De un hombre muerto hace tiempo es esta tumba, al que mató entonces el magnifico Héctor, aunque era excelente, *aristeuonta*. Así dirá alguien, y mi fama, *kleos*, nunca perecerá".[59]

Pero el ejemplo paradigmático del ansia aristocrática de sobresalir en la guerra es, de nuevo, el héroe por excelencia, Aquiles, que *elige*

persiguen la fama". Clemente, en una segunda ocasión cita de nuevo el fragmento: "Heráclito elegía una sola cosa en lugar de todas, la fama, y convenía en conceder a la mayoría el hartarse como bestias". *Stromata,* IV 50, 2.

[57] *Cf*. *Ilíada,* XIII 364 en donde se define al héroe Idomeneo como un alguien que fue a Troya en "busca de la fama de la guerra", *polemoio kleos*: ὅς ῥα νέον πολέμοιο μετὰ κλέος εἰληλούθει.

[58] οἶδα γὰρ ὅττι κακοὶ μὲν ἀποίχονται πολέμοιο, ὃς δέ κ' ἀριστεύῃσι μάχῃ ἔνι τὸν δὲ μάλα χρεὼ ἑστάμεναι κρατερῶς, ἤ τ' ἔβλητ' ἤ τ' ἔβαλ' ἄλλον. *Ilíada,* XI 408–410.

[59] ἀνδρὸς μὲν τόδε σῆμα πάλαι κατατεθνηῶτος, ὅν ποτ' ἀριστεύοντα κατέκτανε φαίδιμος Ἕκτωρ. ὥς ποτέ τις ἐρέει· τὸ δ' ἐμὸν κλέος οὔ ποτ' ὀλεῖται. *Ilíada,* VII 89–91.

seguir luchando en Troya y alcanzar "una fama inconsumible, κλέος ἄφθιτον, antes que regresar a su casa sin luchar y quedarse sin la "noble fama", κλέος ἐσθλόν.[60] Y la fama imperecedera entre los hombres la alcanzan quienes, como Aquiles, demuestran que son los mejores por su arrojo y valor en la guerra. Agamenón, que partió sano y salvo de Troya, pero murió a traición a manos de Egisto, el amante de su mujer Clitemnestra, así se lo reconoce: "tú, al morir no has perdido el nombre, sino que tu noble fama estará siempre entre todos los hombres, Aquiles".[61] Estas palabras expresan el mismo ideal de Heráclito, el ansia de fama "siempre fluyente", *kleos aenaon*, de los mejores o *aristoi*. La fama imperecedera, en definitiva, no consiste en otra cosa que en el continuo fluir de aquello que, de generación en generación, se dice de alguien.[62] En el caso de Aquiles, ese fluir de la fama ha continuado hasta nuestros días con inusitado vigor invadiendo incluso el ámbito de las grandes producciones cinematográficas.

Heráclito, en definitiva, al relacionar tan estrechamente los valores épicos con sus principios filosóficos, estableció un sutil paralelismo entre la aristocracia noble y guerrera, y los filósofos. Es decir, los hombres que, en sus propias palabras, "aman el saber y tratan de enterarse de muchas cosas", fr. DK B 35, y que para ello se esfuerzan, como los buscadores de oro, que "cavan mucha tierra y encuentran poca cosa", fr. DK B 22. Frente a esta minoría aristocrática, la mayoría de los hom-

[60] μήτηρ γάρ τέ μέ φησι θεὰ Θέτις ἀργυρόπεζα διχθαδίας κῆρας φερέμεν θανάτοιο τέλος δέ. εἰ μέν κ' αὖθι μένων Τρώων πόλιν ἀμφιμάξωμαι, ὤλετο μέν μοι νόστος, ἀτὰρ κλέος ἄφθιτον ἔσται· εἰ δέ κεν οἴκαδ' ἵκωμι φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν, ὤλετό μοι κλέος ἐσθλόν, ἐπὶ δηρὸν δέ μοι αἰὼν ἔσσεται, οὐδέ κέ μ' ὦκα τέλος θανάτοιο κιχείη. *Ilíada,* XI 410–416.

[61] σὺ (*sc.* Aquiles) μὲν οὐδὲ θανὼν ὄνομ' ὤλεσας, ἀλλά τοι αἰεὶ πάντας ἐπ' ἀνθρώπους κλέος ἔσσεται ἐσθλόν. *Odisea,* XXIV 93 y ss. Otros pasajes homéricos demuestran también que la fama, *kleos*, está en relación directa con el conocimiento que los hombres tengan de ella. Por ello traducimos κλέος ἀέναον θνητῶν por "la fama eterna entre los mortales" y no, como M. Marcovich (*op. cit.*, p. 507) o M. Conche (*op. cit.*, p. 120), "la fama *en lugar* de cosas mortales", sobreentiendo que la preposición *anti* precedería al genitivo θνητῶν, como si se tratase de una construcción paralela al anterior ἕν ἀντὶ ἁπάντων, "una sola cosa en lugar de todas".

[62] El adjetivo *aenaon*, en efecto, se usaba para calificar el agua siempre fluyente de una fuente o un río (*cf.* Hesíodo, *Trabajos,* 595; Heródoto, I 93, 145). El poeta Simónides calificó, al igual que Heráclito, la fama como "siempre fluyente", fr. 4 Bergk, y Píndaro, el honor, *Olímpica*, 14.12. Esta coincidencia ha llevado a Ch. Kahn (*op. cit.*, p. 330, n. 314) a sugerir que ambos poetas podrían "haber sido influidos por el lenguaje de Heráclito".

bres prefiere el hartazgo, como los animales, del mismo modo que "los cerdos disfrutan más del cieno que del agua limpia", fr. DK B 13, o los asnos, que "preferirían los desperdicios al oro", fr. DK B 9. Como en la guerra, en la que los héroes aristocráticos se distinguen de los cobardes y viles, *kakoi,* los filósofos son también los mejores y muy superiores a la masa atolondrada incapaz de entender nada. Por eso, la fama les corresponde también a ellos. Esto es lo que ocurre, en opinión de Heráclito, con el sabio Biante, "cuyo *logos* fue mayor que los demás", DK B 39. Elogiosa alabanza que, dicho sea de paso, muy probablemente se fundaba en la circunstancia de que a Biante se le adjudicaba el dicho "la mayoría, *pleistoi*, de hombres son malos".[63]

5. Uno vale por diez mil

Esta visión aristocrática de la primacía de uno por encima de la multitud fue formulada por Heráclito con gran concisión en el fragmento DK B 49, donde se afirma:

> εἷς ἐμοὶ μύριοι ἐὰν ἄριστος ἦι
> Uno para mí diez mil, si es el mejor.

Y es que, sea cual sea la formulación que hubiera tenido este fragmento, resulta evidente, en cualquier caso, que la expresión heraclítea resultaba proverbial.[64] Como en otras ocasiones, Heráclito se habría limitado a dar forma a un dicho que, en formas variadas, circulaba casi como un tópico, como *polloi kakoi*, *oligoi agathoi*, y que se ajustaba a su voluntad de transponer en su pensamiento expresiones y vocabulario de procedencia épica.

[63] οἱ πλεῖστοι ἄνθρωποι κακοί. Diógenes Laercio, I 88. M. Conche (*op. cit.*, p. 120 y ss.) se opone a aceptar que Heráclito hubiera identificado los *aristoi* con los filósofos. Sin embargo, más que de una identificación cabe hablar más bien de una equiparación que persigue elevar al sabio por encima de los demás hombres.

[64] La contraposición del valor de uno frente a muchos fue también un lugar común que algunos filósofos desplazaron hacia el ámbito de la moral e inteligencia humanas. Platón, por ejemplo, afirma que "un hombre sensato es más poderoso que diez mil insensatos", *Gorgias,* 490a; Demócrito: "la amistad de un persona inteligente es mejor que la de todos los necios", DK B 98; Sexto Empírico: "una persona inteligente es mejor que muchas necias", *Adv. math.,* VII 329.

Así, Agamenón, refiriéndose a Aquiles, afirma que "por muchos ejércitos vale el hombre a quien Zeus ama en su corazón",[65] algo que está en consonancia con un héroe de quien su rival Héctor reconoce también que "es mucho más fuerte que todos los hombres".[66] En las descripciones épicas la superioridad de un guerrero frente a la masa anónima de la multitud se compara, en muchas ocasiones, a un animal de presa, un león o un lobo, que ataca a un rebaño, o a la de un águila atacando una bandada de pájaros.[67] Finalmente, para subrayar la superioridad de la divinidad, se afirma en la *Ilíada* que el grito que profiere el dios Ares al ser herido por Diomedes equivale al que "profieren nueve mil o diez mil hombres que excitan la disputa en la guerra".[68]

En este fragmento, en definitiva, Heráclito vuelve a resaltar la primacía de la unidad[69] frente a la multiplicidad y, como en el fragmento DK B 29, se relaciona de nuevo al *aristos* con el uno en oposición a la masa de hombres. Por este motivo, no debe extrañar que esta máxima acabase siendo considerada un lema que sintetizaba el desprecio que Heráclito sentía por la multitud de hombres vulgares. Éste es, al menos, el sentido del epigrama de Escitino recogido por Diógenes Laercio: "Yo soy Heráclito. [...] Para mí un hombre vale por treinta mil y los innumerables, ninguno. Esto lo proclamo en la casa de Perséfone".[70]

La preeminencia del uno frente a todos los demás se trasladó sutilmente a la necesidad de obedecer a la voluntad de uno solo. Así lo expresó Heráclito, DK B 33:

> νόμος καὶ βουλῆι πείθεσθαι ἑνός.
> Ley es también obedecer a la voluntad de uno.

[65] ἀντί νυ πολλῶν λαῶν ἐστὶν ἀνὴρ ὅν τε Ζεὺς κῆρι φιλήσῃ. *Ilíada*, IX 116. De un modo parecido, se afirma también que "un hombre que es médico equivale a muchos otros", ἰητρὸς γὰρ ἀνὴρ πολλῶν ἀντάξιος ἄλλων. *Ilíada,* XI 514.

[66] λίην γὰρ κρατερὸς (*sc.* Aquiles) περὶ πάντων ἔστ' ἀνθρώπων. *Ilíada,* XXI 566.

[67] *Ilíada,* XV 690–693. *Cf.* "Un águila, *eis*, persigue a diez mil, *murious,* pájaros", Estobeo, IV 10, 18.

[68] ὃ δ' ἔβραχε χάλκεος Ἄρης ὅσσόν τ' ἐννεάχιλοι ἐπίαχον ἢ δεκάχιλοι ἀνέρες ἐν πολέμῳ ἔριδα ξυνάγοντες Ἄρηος. *Ilíada,* V 859–861.

[69] Cabe recordar, por otra parte, que la unidad es una característica esencial de un principio tal como se anuncia en los frs. DK B 32, 50 y 89.

[70] Ἡράκλειτος ἐγώ [...] εἷς ἐμοὶ ἄνθρωπος τρισμύριοι, οἱ δ' ἀνάριθμοι οὐδεις. ταῦτ' αὐδῶ καὶ παρὰ Φερσεφόνῃ. Diógenes Laercio, IX 16.

En este fragmento resuenan otra vez las expresiones épicas, en lo que podría ser la clave de su interpretación, a partir de su comparación con los versos de la *Ilíada* en los que Héctor replica a Polidamante: "hemos de obedecer la voluntad del gran Zeus, *Dios peithometha boulei,* que gobierna a todos los mortales e inmortales. El mejor y único agüero es defender la patria".[71] Es decir, sutilmente Heráclito podría haber sugerido, con la transposición de la expresión épica, que lo que en realidad hay que obedecer es la voluntad de Zeus,[72] esto es, la ley divina, tal como se lee en el fr. DK B 114: "preciso es que los que razonan con sensatez se afiancen sobre lo común a todos, como una ciudad en su ley; incluso con más firmeza. Y es que se nutren todas las leyes humanas de una única, la divina, pues su poder se extiende todo cuanto quiere..."[73] Asimismo, que el mandato heraclíteo de "obedecer a la voluntad de uno" sea considerado ley, *nomos*, le infunde una dimensión política que se relaciona directamente con la incitación a que el "pueblo luche por su ley, igual que por su muralla", DK B 44, mandato que, a su vez, evoca también la proclama heroica de Héctor "a defender a la patria" que acabamos de mencionar. Una invitación a seguir lo que es común, como la ley, que a su vez se identifica con lo mejor, la unidad, frente a lo peor, la multiplicidad. Sea como sea, y tal como sugirió Marcovich,[74] las palabras de Heráclito parecen evocar las de Odiseo, cuando, en plena crisis de liderazgo del ejército aqueo, afirma que "de ninguna manera podemos reinar aquí todos los aqueos, no es bueno el gobierno de muchos. Que sea uno el jefe, que sea uno el rey".[75] Una defensa de la *mon-archia aristocrática*, en sentido etimológico, por la

[71] ἡμεῖς δὲ μεγάλοιο Διὸς πειθώμεθα βουλῇ, ὃς πᾶσι θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ἀνάσσει. εἷς οἰωνὸς ἄριστος ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης. *Ilíada,* XII 241–243. El paralelismo de la construcción heraclítea con la homérica nos inclina a leer *boule* en dativo, frente a algunos estudiosos, que lo han entendido como nominativo.

[72] En el proemio de la *Ilíada,* I 5, se lee que con la cólera de Aquiles, y toda la mortandad a que dio lugar, se cumplía la voluntad de Zeus, Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή. Kahn (*op. cit.*, p. 181) ha sugerido que el fragmento podría reflejar el plan y el poder de la deidad suprema que domina la épica entera tal como se anuncia al inicio de la *Ilíada.*

[73] ξὺν νόωι λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῶι ξυνῶι πάντων, ὅκωσπερ νόμωι πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται, DK B 114.

[74] M. Marcovich, *op. cit.*, p. 537.

[75] οὐ μέν πως πάντες βασιλεύσομεν ἐνθάδ' Ἀχαιοί· οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω, εἷς βασιλεύς. *Ilíada*, II 203–205. Aristóteles, para demostrar la primacía y unidad del Primer Motor, concluyó el libro XII con la cita de este verso. Arist., *Metafísica,* 1076a.

que Heráclito debió de haber sentido simpatía y que explica su enfado con sus conciudadanos, los efesios, incapaces de valorar al mejor de ellos, Hermodoro: "Lo digno para los efesios mayores de edad sería que todos se ahorcasen y dejasen la ciudad a los niños; ellos que desterraron a Hermodoro, el más valioso de entre ellos, diciendo: que ninguno de nosotros sea el más valioso, y si lo fuere, que se marche a otra parte y con otros".[76]

Si se lee con atención el fragmento, se comprende cuál es la causa de la recriminación a los efesios: mantener una posición antiaristocrática radicalmente distinta a la de Heráclito, formulada en su rechazo a que haya *uno* de ellos que sea el más valioso, ἡμέων μηδὲ εἷς ὀνήιστος ἔστω, y que los pueda gobernar.

6. La muerte y el destino

La exaltación del *aristos* se sustenta, pues, en los valores épicos, en la demostración de valentía en la guerra acompañado del deseo de conseguir una fama inmortal frente a la masa adocenada de *kakoi.* Esta actitud heroica adquiere su punto culminante en el momento decisivo de enfrentarse a la muerte que acompaña a todos aquellos que se entregan al dios Ares. En este sentido se puede interpretar el fragmento DK B 25:

> μόροι μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι.
> A muertes más grandes, más grandes destinos tocan.

La expresión, que rezuma grandilocuencia épica, ha sido considerada "una preciosa joya" por algún estudioso.[77] Sin embargo, el juego de

[76] ἄξιον Ἐφεσίοις ἡβηδὸν ἀπάγξασθαι πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν, οἵτινες Ἑρμόδωρον ἄνδρα ἑωυτῶν ὀνήιστον ἐξέβαλον φάντες· ἡμέων μηδὲ εἷς ὀνήιστος ἔστω, εἰ δὲ μή, ἄλλη τε καὶ μετ' ἄλλων, DK B 121.

[77] Ch. Kahn, *op. cit.*, p. 231. En este fragmento, en efecto, se concentran los recursos estilísticos más estimados por el filósofo de Éfeso. El habitual tono braquilógico y sentencioso es enfatizado por la repetición anafórica del sonido *m* al comienzo de las cuatro primeras palabras. Asimismo, la disposición quiásmica de esas cuatro palabras (sustantivo-adjetivo/adjetivo-sustantivo) realza la solemnidad del aserto remarcada todavía más por la paronomasia del adjetivo *mezones-mezonas*. Finalmente, Heráclito juega con la semejanza, formal y semántica, de las palabras *moroi-moiras,* lo que provoca la ambigüedad del fragmento.

palabras que contiene se entiende mejor si se considera que tanto *moros* como *moira* proceden del verbo *meiromai* que inicialmente significa "recibir como parte", "participar", y de aquí "obtener" algo por suerte, por acción del destino o de los dioses. La asociación del verbo con el destino procede de expresiones como "regalos repartidos, *eimarmena*, por los dioses",[78] lo que fue interpretado como "decretado por el destino", hasta el punto de que el participio femenino sustantivado *eimarmene* acabó significando directamente "destino".

Esto explica que la palabra *moira*, que significaba "parte", "porción", "lote", acabase derivando al sentido de "destino" en expresiones como "los dioses han establecido una *moira*, una "parte", un "destino", a cada mortal".[79] A su vez, el significado de *moira* como "destino" se encuentra muchas veces relacionado con la noción de *thanatos*, "muerte", de modo que Homero repite, con ligeras variantes, la expresión formular "la muerte y el destino le han llegado", para describir el momento de la muerte de un guerrero. Así, Aquiles reconoce ante Héctor que "soy hijo de un padre noble*, agathos*, y me dio a luz una diosa: pero la muerte, *thanatos*, y el poderoso destino, *moira*, me amenazan";[80] y Hécuba también afirma, tras morir Héctor, "ahora la muerte y el destino te han alcanzado.[81]

Por su parte la palabra *moros*, que en unos pocos casos acepta la acepción de "parte", significa también destino, como en el fr. DK B 20, y es sinónima de *moira* y, como ésta, aparece en muchas ocasiones asociada con la muerte en expresiones como "morir con maligno destino, *moros*", y formando, en algunos casos, también doblete con *thanatos*. Así, Agamenón informa a Odiseo en su viaje al Hades de que "Egisto me preparó la muerte, *thanatos*, y el destino, *moros*".[82] En cualquier caso, debe remarcarse que la palabra *moros* está relacionada casi siempre con una muerte violenta.[83] Sentido que se conserva en otros vocablos derivados o compuestos como el epíteto de Aquiles, *okumoros*, que propia-

[78] *Cf. Teognis*, 1033.

[79] ἐπὶ γάρ τοι ἑκάστῳ μοῖραν ἔθηκαν ἀθάνατοι θνητοῖσιν ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν. *Odisea,* XIX 592.

[80] πατρὸς δ' εἴμ' ἀγαθοῖο, θεὰ δέ με γείνατο μήτηρ· ἀλλ' ἔπι τοι καὶ ἐμοὶ θάνατος καὶ μοῖρα κραταιή. *Ilíada,* XXI 110.

[81] ἦ γὰρ καί σφι μάλα μέγα κῦδος ἔησθα ζωὸς εών· νῦν αὖ θάνατος καὶ μοῖρα κιχάνει. *Ilíada*, XXII 435-436.

[82] ἀλλά μοι (*sc.* Agamenón) Αἴγισθος τεύξας θάνατόν τε μόρον τε. *Odisea,* XI 409.

[83] P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. París, 1980, p. 678. Aquiles, tras las sorprendentes palabras de su caballo Janto que le vaticinan su muerte violenta por la acción de un dios y del poderoso destino, *moira*, le contesta: "¿Por qué

mente significa “que está destinado a morir pronto”, en una previsible acción violenta propia de la guerra.

Queda claro, pues, que, desde el punto de vista semántico, la afirmación de Heráclito está fuertemente marcada por el sentido propio de la épica homérica, es decir, de destino asociado con la muerte, de un lado, y, de otro, con una relación etimológica estrecha con la noción de porción que se obtiene en un reparto. Además, Heráclito procuró resaltar este último sentido mediante el verbo *lanchanousi,* cuyo significado básico es “obtener por suerte” tal como, por ejemplo, sucede en la *Odisea* cuando Telémaco hace repartir a Odiseo las mismas porciones, *moiras,* de carne que habían correspondido por azar, *elanchanon*, al resto de los pretendientes.[84] Así las cosas, la interpretación que proponemos del fragmento acepta sutiles matices que debieran ser considerados. Como quiera que la idea de destino está implícita en la palabra *moros*, en el sentido de “destino fatal”, la palabra *moira* podría conservar, al menos parcialmente, su sentido etimológico de “porción”, “parte”, y venir a significar que las muertes que ya están predestinadas, cuanto más grandes son, obtienen las mayores partes o lotes; es decir, como sucede en los repartos del botín, los más poderosos reciben las partes mejores y más importantes, los mejores premios.[85] En este contexto, cabe recordar que, en la *Ilíada*, las muertes de Patroclo y Héctor son homenajeadas con unos notables juegos y funerales y que lo que aguarda a Aquiles tras la muerte es su preciado lote de fama inmortal.

En cualquier caso, la afirmación resulta tautológica:[86] sea en su sentido de lote o destino, lo que le espera a quienes perecen por una muerte

me predices la muerte, Janto? Pero no hay necesidad. Ahora sé bien que mi destino, *moros*, es morir aquí, lejos de mi querido padre y madre”. *Ilíada,* XIX 420–422.

[84] μοίρας δασσάμενοι δαίνυντ’ ἐρικυδέα δαῖτα. πὰρ δ’ ἄρ’ Ὀδυσσῆϊ μοῖραν θέσαν, οἳ πονέοντο, ἴσην, ὡς αὐτοί περ ἐλάγχανον. *Odisea,* XX 282.

[85] El reparto desigual e injusto provoca que Aquiles se queje ante Ulises, Áyax y Fénix, enviados por Agamenón para apaciguar su cólera, ya que por culpa de éste, en el reparto de un botín, se premia “con el mismo lote, *moira*, a quien se mantiene retirado que a quien lucha violentamente; la misma honra el cobarde como el valiente. Muere igual el holgazán y quien ha realizado muchas hazañas”: ἴση μοῖρα μένοντι καὶ εἰ μάλα τις πολεμίζοι· ἐν δὲ ἰῇ τιμῇ ἠμὲν κακὸς ἠδὲ καὶ ἐσθλός· κάτθαν’ ὁμῶς ὅ τ’ ἀεργὸς ἀνὴρ ὅ τε πολλὰ ἐοργώς. οὐδέ τί μοι περίκειται, ἐπεὶ πάθον ἄλγεα θυμῷ αἰεὶ ἐμὴν ψυχὴν παραβαλλόμενος πολεμίζειν. *Ilíada,* IX 318–322. Asimismo, *moira* en este sentido puede significar los “trozos” de carne repartidos en un banquete, *Odisea,* III 66, o una “porción” de tierra. *Cf. Ilíada,* XVI 68.

[86] Ch. Kahn, *op. cit.*, p. 231.

violenta en la guerra es algo grande que se corresponde con la grandeza de su muerte.[87] Por tal motivo, resulta ilustrativo que Clemente de Alejandría,[88] el transmisor de este fragmento, lo hubiese mencionado tras citar un verso de Esquilo, "a quien se esfuerza, gracias a los dioses, le aumenta la fama, el vástago de su esfuerzo".[89]

7. Es difícil combatir el ánimo, *thymos*

Asimismo, en relación con la muerte y el destino, Heráclito constató que el ánimo, *thymos*, que impulsa al guerrero a luchar es difícil de combatir puesto que está dispuesto a cualquier cosa, incluso a pagar con la vida, a cambio de conseguir aquello que ansía: DK B 85.

> Θυμῶι μάχεσθαι χαλεπόν· ὅ <τι> γὰρ ἄν θέλῃι, ψυχῆς ὠνεῖται
> Es difícil luchar contra el ánimo, pues lo que desea lo compra al precio de la vida (alma).

En tal fragmento aparecen expresiones y términos épicos, aunque en este caso también sean formulados en forma paradójica. En efecto, si tomamos como referencia las numerosas expresiones en que aparece en la *Ilíada* la palabra *thymos* comprobamos que, en muchas ocasiones, es precisamente el *thymos* el que impulsa a los héroes homéricos

[87] La afirmación de que "a los hombres, tras la muerte, les esperan cosas que ni esperan ni imaginan", DK B 27, parece sugerir la existencia de premios o castigos tras la muerte. Sin embargo, resulta dudoso y problemático dilucidar si Heráclito se propuso traspasar la dimensión épica de su afirmación para darle una dimensión más moralizada, trascendente o escatológica. De hecho, hay indicios que demuestran que Platón pudo haber reorientado la máxima heraclítea hacia la esperanza de un gran destino para el hombre bueno tras la muerte. Así, en el *Crátilo*, tras citar los versos de Hesíodo: "Después de que el destino (*moira*) cubrió a esta raza / Se denominan démones, castos, terrestres, / Nobles, protectores de los males, guardianes de los hombres mortales" (Hesíodo, *Trabajos y días,* 121–123). Platón sustituyó la palabra *gaia*, "tierra", por *moira*, destino, seguramente para adaptar los versos hesiódicos a su interpretación. Platón afirma: "cuando muere un hombre bueno consigue un gran destino, *megalen moiran*, y se convierte en demon", *Crátilo*, 398b. En la *República*, 468e, volvió a realizar una deducción parecida. Así, tras decir que "de los que mueren en combate, el que muere estando bien considerado, ¿acaso no diremos en primer lugar que es de la raza de oro?", volvió a citar los dos últimos versos hesiódicos que se acaban de mencionar.

[88] Clemente de Alejandría, *Stromata,* IV 50.

[89] Esquilo, fr. 315 Nauck.

a combatir y luchar. Así, entre otros ejemplos, leemos que Héctor incita a que se enfrente con él aquel de los aqueos a quien “su ánimo, *thymos*, le ordene luchar, *machesthai*, conmigo”.[90] La paradoja radica, pues, en el hecho de que Heráclito afirme que es muy difícil combatir el ánimo que es el que precisamente impulsa a guerrear a riesgo de perder la vida o *psyche*, ya que, en efecto, la *psyche* es el hálito vital que los guerreros pierden al ser derrotados en combate por sus enemigos, en expresiones del tipo “se le disolvió la *psyche*”[91] o lo “abandonó el hálito, o vida, *psyche*”.[92] La relación entre el espíritu guerrero que se concentra en el *thymos* y el riesgo de perder la vida queda reflejada en la queja de Aquiles a los enviados de Agamenón, Ulises, Ayante y Fénix, que tratan de persuadirlo de que vuelva a combatir junto con los aqueos: “no me resulta de ningún provecho haber padecido dolores en mi ánimo, *thymos*, al luchar arriesgando siempre mi vida, *psyche*”.[93]

Parece aconsejable, por tanto, entender, como algunos otros especialistas,[94] que Heráclito utilizó la imagen del ímpetu agresivo propio del héroe, el *thymos,* para advertir que su dominio es díficil, pues quien se ve dominado por él es capaz de llegar a ofrecer su vida. Así pues, más que el deseo, tal como lo han entendido buena parte de los estudiosos, sería la pasión desatada, el impulso de combatir lo que, paradójicamente, el filósofo de Éfeso consideró difícil de combatir.[95] Con su paradoja no hizo más que realzar el enorme poder del *thymos* que, como también afirmó Platón, posiblemente influido por Heráclito, “es una posesión innata, rencillosa y difícil de combatir”, y, por ello, “invenci-

[90] θυμὸς ἐμοὶ μαχέσασθαι ἀνώγει. *Ilíada,* VII 74; XX 179. *Cf.* ἐμὲ θυμὸς ἀνῆκε πολυτλήμων πολεμίζειν, VII 152; ἐμοὶ αὐτῷ θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι φίλοισι μᾶλλον ἐφορμᾶται πολεμίζειν ἠδὲ μάχεσθαι. *Ilíada,* XIII 73.

[91] *Ilíada,* V 296. *Cf.* VIII 123; 315.

[92] *Ilíada,* V 696.

[93] *Ilíada,* IX 320 s. Palabras muy semejantes a las que al comienzo de la *Odisea*, I 4–5, definen a Odiseo como alguien que “sufrió en el mar muchos males en su ánimo, luchando por su vida y el retorno de sus compañeros, πολλὰ δ’ ὅ γ’ εν πόντῳ πάθεν ἄλγεα ὃν κατὰ θυμόν, ἀρνύμενος ἥν τε ψυχὴν καὶ νόστον ἑταίρων.

[94] Ch. Kahn, *op. cit.*, p. 242.

[95] M. Conche (*op. cit.*, p. 351) ofrece una extensa lista de los estudiosos que han entendido *thymos* por “deseo”, en el sentido de *epithymia*, tal como sugiere M. Marcovich (*op. cit.*, p. 386), y de quienes se han decantado por una interpretación más homérica en la que *thymos* significa “ánimo”, “ímpetu”, o incluso “ira”. Sentido este último que fue el que también entendió Marsilio Ficino (*In. Plat.,* II 1228) al sostener que, según Heráclito, *durum est adversus iram pugnare, nam cum in impetu est, vita emitur,* “es duro luchar contra la ira, pues cuando ataca, se paga con la vida”.

ble".[96] Por este motivo vuelve a resultar muy significativo que Ulises, en su intento de convencer a Aquiles, le recordase el consejo que le había dado su padre, Peleo, al enviarlo con las huestes de Agamenón: "tú contén el ánimo, *thymos*, orgulloso en tu pecho, pues la benevolencia es mejor. Pon fin a la disputa, causa de males".[97] Consejo paterno que, como es notorio, Aquiles no tenía ninguna intención de obedecer.

Pero es una emotiva escena de la *Ilíada* la que nos ayudará a relacionar el sentido del fragmento en el contexto más amplio de nuestra exposición. En efecto, Héctor, tras haber escuchado a su mujer, Andrómaca, que le imploraba que no saliese de Troya a combatir con los aqueos para evitar que la dejase viuda, y huérfano a su hijo Astianacte, le contesta: "siento vergüenza por los troyanos y troyanas de largos peplos, si como un vil cobarde, *kakos*, huyo lejos de la guerra. También me impulsa el ánimo, *thymos*, pues aprendí a ser siempre valiente, *esthlos*, y a luchar entre los primeros troyanos, luchando por conseguir una gran fama, *kleos*, para mi padre y para mí mismo. Yo bien sé esto en mi mente y en mi ánimo: habrá un día en que Troya podrá ser destruida y Príamo y el pueblo de Príamo".[98] Y todos sabemos que el *thymos* que impulsa a Héctor a combatir en defensa de los suyos es el que lo llevará a perder la vida a manos de Aquiles.

8. El destino y los hijos

Este pasaje homérico, que describe la vergüenza que siente Héctor si no defiende a su patria, así como su preocupación por su fama y la de su padre, condensa buena parte de los principios que rigen el comportamiento del héroe épico. A ellos parece aludir Heráclito en un fragmento que ha sido interpretado de diversas formas, DK B 20:

[96] Pl., *Leyes,* 863b; *República,* 375b.

[97] σὺ (*sc.* Aquiles) δὲ μεγαλήτορα θυμὸν ἴσχειν ἐν στήθεσσι· φιλοφροσύνη γὰρ ἀμείνων, ληγέμεναι δ' ἔριδος κακομηχάνου. *Ilíada,* IX 255 s.

[98] αἰδέομαι Τρῶας καὶ Τρῳάδας ἑλκεσιπέπλους, αἴ κε κακὸς ὣς νόσφιν ἀλυσκάζω πολέμοιο· οὐδέ με θυμὸς ἄνωγεν, ἐπεὶ μάθον ἔμμεναι ἐσθλὸς αἰεὶ καὶ πρώτοισι μετὰ Τρώεσσι μάχεσθαι ἀρνύμενος πατρός τε μέγα κλέος ἠδ' ἐμὸν αὐτοῦ. εὖ γὰρ ἐγὼ τόδε οἶδα κατά φρένα καὶ κατὰ θυμόν· ἔσσεται ἦμαρ ὅτ' ἄν ποτ' ὀλώλῃ Ἴλιος ἱρὴ καὶ Πρίαμος καὶ λαὸς ἐϋμμελίω Πριάμοιο. *Ilíada,* VI 442–449.

> γενόμενοι ζώειν ἐθέλουσιν μόρους τ᾽ ἔχειν (μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι)· καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι.
> Una vez nacidos quieren vivir y alcanzar su destino (*pero más bien descansar*),[99] así que dejan hijos tras de sí para que alcancen su destino.

De entrada, el fragmento sugiere la sucesión cíclica de la naturaleza: nacer, vivir, procrear, morir, ciclo que se reinicia con los hijos.[100] Considerado desde la óptica aristocrática, de lo que se trata, en cambio, es de vivir intensamente[101] y enfrentarse al destino funesto, *morous*, dejando una descendencia que intentará hacer lo mismo. Los dos héroes principales de la *Ilíada* representan un aspecto a destacar de este ciclo trágico. Como se acaba de mencionar, Héctor, que sucumbe a su destino a manos de Aquiles, deja a su hijo Astianacte para que se enfrente con su propia muerte.[102] A su vez, Aquiles provoca la desgracia de su padre pues, por haber engendrado un hijo destinado a una muerte prematura,

[99] M. Marcovich (*op. cit.*, p. 522) y muchos estudiosos han considerado que la expresión μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι, "pero más bien descansar", es una glosa explicativa de Clemente que querría aclarar el sentido "de alcanzar su destino", por lo que no debe ser considerada. Marcovich ofrece una larga lista de estudiosos que han considerado que esta expresión "no puede ser tomada en serio". El fundamento de esta propuesta se basa sobre todo en el estilo de Clemente, proclive a utilizar μᾶλλον δὲ, "pero más bien", para aclarar cuestiones que se mencionan en sus citas de otros autores paganos con la intención de cristianizarlos. En este caso se trataría de trasladar la expresión μόρους τ᾽ ἔχειν, "alcanzar su destino" en ἀναπαύεσθαι, al sentido cristiano de "reposar", *requiescere*. Otros estudiosos, sin embargo, han preferido mantenerla, dándole diversas interpretaciones: J. Bollack-H.Wismann, *Héraclite ou la séparation.* París, 1972, p. 108; A. García Calvo, *Razón común. Heráclito.* Madrid, 1985, p. 317; M. Conche, *op. cit.*, p. 131. Nosotros, por motivos formales, preferimos considerarla espuria.

[100] Lo cierto es que, si se analiza con atención el fragmento, se constata que se apunta hacia una oposición entre el nacer y el morir muy del gusto de Heráclito. De hecho, desde el punto de vista formal llama la atención su estructura, que evoca el quiasmo, pues el fragmento comienza y acaba con el mismo verbo, *genomenoi-genesthai*, enfatizando el significado de "llegar a ser", "nacer", y comprende en su seno los *moroi*, las muertes a las que los héroes están destinados, mencionados también en dos ocasiones. Asimismo, la primera frase contrapone el vivir, *zoein* con el alcanzar el destino o muerte, del mismo modo que la segunda, de modo paralelo, opone "dejar hijos", es decir, darles vida, con alcanzar el destino o muerte. Además, esta última expresión, *morous genesthai*, se asemeja a un oxímoron, al oponer los destinos-muertes con el verbo que significa propiamente "nacer".

[101] El verbo *zoein* puede significar "vivir" en su sentido más pleno, tal como en la acepción lo define el diccionario Liddell-Scott. M. Marcovich, *op. cit.*, p. 522.

Peleo se quedará sin descendencia que herede su poder.[103] Asimismo, Neoptólemo, el hijo de Aquiles, nació después de partir su padre hacia Troya y, según posteriores relatos del ciclo épico, emuló a su padre pues habría sido quien asesinó a Astianacte y a quien le correspondió Andrómaca, la mujer de Héctor, en el reparto del botín. El final de la *Odisea* ejemplifica también la máxima heraclítea, de dejar hijos para que éstos asuman su destino. La escena es muy emotiva porque intervienen tres generaciones: Laertes, su hijo Odiseo y su nieto e hijo de éste, Telémaco. Así, en primer lugar, Odiseo ordena a su hijo: "métete esto en tu mente cuando marches a combatir con los hombres donde se distinguen los mejores, *krinontai aristoi*: no deshonres el linaje de tus padres, los que hasta ahora hemos sobresalido en toda la tierra en fuerza y valor". A lo que Telémaco contesta: "verás, querido padre, si lo quieres en tu ánimo, que no deshonraré tu linaje". Ante esta escena Laertes concluye: "¿Qué día es ese para mí, amados dioses? Me alegro muchísimo. ¡Mi hijo y mi nieto rivalizan en valor![104]

Sin embargo, el fragmento de Heráclito ha sido interpretado, en general, de manera distinta. Así, Marcovich[105] propuso que el sujeto sobreentendido del verbo *ethelousin* son los *polloi*, "la mayoría de los hombres", por lo que el tono y la intención del fragmento sería despectivo, a pesar de que resulta complicado justificar que Heráclito hubiera adjudicado a la masa de los hombres el querer vivir y alcanzar, tanto ellos como sus hijos, su destino funesto, o *morous*. Una terminología, como hemos visto, de fuerte sabor épico que no encaja con la actitud del vulgo, que, según Heráclito, prefiere atiborrarse en lugar de enfrentarse con una muerte que inmortaliza tanto a los padres como a los hijos.

[102] En la *Ilíada,* XXIV 725 y ss., Andrómaca expresa su preocupación por el destino de Astianacte tras la muerte de Héctor.

[103] ἀλλ' ἐπὶ καὶ τῷ (*sc.* Peleo) θῆκε θεὸς κακόν, ὅττί οἱ οὔ τι παίδων ἐν μεγάροισι γονὴ γένετο κρειόντων, ἀλλ' ἕνα παῖδα τέκεν παναώριον. *Ilíada,* XXIV 534–542. *Cf. Ilíada,* IX 410–416.

[104] "Τηλέμαχ', ἤδη μὲν τό γε εἴσεαι αὐτὸς ἐπελθών, ἀνδρῶν μαρναμένων ἵνα τε κρίνονται ἄριστοι, μή τι καταισχύνειν πατέρων γένος, οἳ τὸ πάρος περ ἀλκῇ τ' ἠνορέῃ τε κεκάσμεθα πᾶσαν ἐπ' αἶαν". τὸν δ' αὖ Τηλέμαχος πεπνυμένος ἀντίον ηὖδα· "ὄψεαι, αἴ κ' ἐθέλῃσθα, πάτερ φίλε, τῷδ' ἐπὶ θυμῷ οὔ τι καταισχύνοντα τεὸν γένος, ὡς ἀγορεύεις". ὣς φάτο, Λαέρτης δ' ἐχάρη καὶ μῦθον ἔειπε· "τίς νύ μοι ἡμέρη ἥδε, θεοὶ φίλοι; ἦ μάλα χαίρω· υἱός θ' υἱωνός τ' ἀρετῆς πέρι δῆριν ἔχουσι". *Odisea*, XXIV 506–515.

[105] M. Marcovich, *op. cit.*, p. 522. Los estudiosos, en general, han aceptado que el sujeto es "la mayoría de los hombres", sin tener en cuenta que el lenguaje épico, ligado a los frs. DK B 24, 25 y 29, parece concordar más con la actitud de los héroes.

9. La crítica a los aedos. Los más son malos y pocos los buenos

La distinta comprensión y percepción de la terminología y los valores épicos recitados por los aedos al pueblo podría explicar la crítica de Heráclito a su actitud complaciente, DK B 104.

> τίς αὐτῶν νόος ἢ φρὴν; δήμων ἀοιδοῖσι πείθονται καὶ διδασκάλωι χρείωνται ὁμίλωι, οὐκ εἰδότες ὅτι "οἱ πολλοὶ κακοὶ, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί".
> ¿Cuál es la sensatez o inteligencia de éstos? Dan crédito a los aedos de los pueblos y toman al vulgo por maestro, sin saber que "los más son malos y pocos los buenos".

Resulta evidente que Heráclito pretendía advertir del riesgo que significa aceptar como maestros a los poetas y a los aedos que iban recitando de pueblo en pueblo,[106] como es el caso expreso de Hesíodo, al que despectivamente tildó de "maestro de la mayoría", διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος.[107] Además, dada la manifiesta hostilidad de Heráclito contra los principales poetas objeto de la recitación de los aedos, el hecho de que sus afirmaciones contradictorias sobre la guerra fuesen divulgadas entre la masa ignorante es, posiblemente, una de las causas del duro reproche de Heráclito. A ello cabe añadir la incapacidad del vulgo de comprender lo que se le transmite, en este caso, los valores de los principios que rigen la conducta de los héroes épicos.

Así pues, y tal como interpretan Proclo y Clemente, transmisores del fragmento, éste se dirige contra la multitud de hombres que escuchan las historias recitadas por los aedos. Así, Proclo[108] lo introduce con el siguiente comentario: "el noble Heráclito, con razón, envía al cuerno a la muchedumbre por insensata e irracional". Tras citarlo añade: "estas cosas *dice* Heráclito, por lo que el poeta satírico[109] lo llamó vituperador de la masa". Por su parte, Clemente de Alejandría[110] lo menciona afirmando: "las Musas jonias dicen expresamente que la mayoría y

[106] Esta actividad errante es la que explicaría la expresión en plural *demon aoidoisi*, "aedos de los pueblos".

[107] DK B 57.

[108] Proclo, *In Alcib.,* I 255, 14.

[109] Se trata de Timón de Fliunte, quien, según el testimonio de Diógenes Laercio, IX 6, censuró a Heráclito con los siguientes calificativos: "estridente como un cuclillo, vituperador de la masa, enigmático".

[110] Clemente de Alejandría, *Strom.,* V 59, 4.

los sabios en opinión siguen a los aedos de los pueblos y que usan las leyes[111] no sabiendo que los más son malos y pocos los buenos". Lo que Heráclito habría querido denunciar en este fragmento es que la masa es tan ignorante que ni siquiera es capaz de comprender algo que la afecta especialmente y que se deduce de la recitación de los poemas épicos: que "los más son malos y pocos los buenos".[112] De este modo, tal expresión se convierte en el lema que Heráclito utilizó para manifestar su proverbial desprecio aristocrático por la masa. Es más, para comprender mejor su intención reprobatoria hay que tener en cuenta que las palabras *kakos* y *agathos* indican también el origen social: *kakos*, la clase popular cuya actitud es vil y cobarde; el *agathos*, en cambio, la clase aristocrática con sus atributos de nobleza y valor. Como muestra de esta distinción valga el ejemplo de Menelao que reconoce, con sólo verlos, la nobleza del hijo de Odiseo, Telémaco, y la del hijo de Néstor, que han acudido a visitarlo, dignos descendientes de sus progenitores en la línea de lo que se ha comentado del fr. DK B 20: "el linaje de vuestros padres no se ha perdido, sino que sois del linaje de reyes que llevan el cetro, porque los plebeyos, *kakoi*, no podrían engendrar semejantes hijos".[113]

Y esta radical división social explicaría el trasfondo del reproche de Heráclito: los aedos que cantan las gestas de los héroes aristocráticos, los *agathoi*, son escuchados en los pueblos, *demon*, por la masa de los *kakoi* que carecen de sus valores. Un público ignorante que se asemeja a la masa incapaz de entender el *logos* a pesar del empeño que el propio Heráclito puso en explicarlo, como si de un transmisor, un aedo, se tratase, tal como manifiesta con orgullo en el fragmento DK B 1:

> De este *logos* que existe siempre resultan desconocedores los hombres, tanto antes de oírlo, como tras haberlo oído por vez primera. Pues aunque todo acontece según este *logos*, se asemejan a inexpertos, pese a que tienen experiencia en las palabras y hechos del tipo de los que yo describo detalladamente demenuzando cada cosa según su naturaleza e indicando

[111] El texto parece corrompido en esta palabra. Marcovich (*op. cit.*, p. 527) sugiere que en lugar de *nomoisi*, "leyes", se podría leer *nomeusi*, "pastores".

[112] Afirmación que sí conocía Biante, en su forma reducida: "la mayoría, *pleistoi*, de hombres son malos", y que probablemente le valió el singular elogio de Heráclito, tal como se ha mencionado más arriba.

[113] οὐ γὰρ σφῶν γε γένος ἀπόλωλε τοκήων, ἀλλ' ἀνδρῶν γένος ἐστὲ διοτρεφέων βασιλήων σκηπτούχων, ἐπεὶ οὔ κε κακοὶ τοιούσδε τέκοιεν. *Odisea,* IV 64; XV 324.

> cómo es. Pero a los demás hombres les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos, igual que olvidan cuanto hacen dormidos.

Fragmento que refleja los rasgos de la actitud individualista del héroe que pugna por alcanzar la gloria, frente a la masa que prefiere hartarse. Así, del mismo modo que el pueblo es incapaz de entender los valores aristocráticos de los nobles héroes que les transmiten los aedos, la masa es incapaz de comprender a Heráclito, por mucho que éste, como un nuevo e intrépido Aquiles de la filosofia, se esfuerce y luche por transmitirles la verdad del *logos*. Y es que parece evidente que Heráclito transpuso de tal manera el mundo de la épica en su propio sistema filosófico, que se consideró a sí mismo un héroe, un sabio y *agathos* que porfiaba ante una masa de ignorantes y viles *kakoi*.

Heracltus B 42: On Homer and Archilochus

HERBERT GRANGER
WAYNE STATE UNIVERSITY

Fragment B 42 is among the fragments of Heraclitus in which he is critical of the poets, prominent among whom are Homer and Hesiod, the most venerated poets of antiquity.[1] In B 42, however, Heraclitus names only Homer and the seventh-century poet Archilochus of Paros: 'Homer is worthy of being expelled from the contests and beaten with a staff, and Archilochus too': τόν τε Ὅμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως. The structure of B 42 has a distinct similarity with that of B 40, which is critical of a broader group of intellectuals, the polymaths, who include, along with the poet Hesiod from the distant past, the new intellectuals of the sixth century, who are closer to the time of, or contemporaneous with, Heraclitus: 'Polymathy does not teach understanding; for it would have taught Hesiod and Pythagoras, and also Xenophanes and Hecataeus': πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὖτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον.[2] With the words αὖτίς τε of B 40 Heraclitus appears to set off Hesiod and Pythagoras as a pair from the pair Xenophanes and Hecataeus,[3] and Heraclitus gives the appearance of bringing Xenophanes and Hecataeus into the scope of his condemnation of Hesiod and Pythagoras as a point made in addition to his main observation. In the case of B 42 the unexpected nature of Heraclitus' introduction of Archilochus as an additional guilty party is forcefully expressed and grammatically straightforward with the simple addition of the clause,

[1] Unless otherwise noted, the texts of and references to Heraclitus are those of Diels (1951). The texts and the numbering of the fragments of Archilochus are those of West (1992). The numbering of Pindar's fragments is Maehler's, and the text is that used by Race (1997). For ease of reading iota subscripts replace iota adscripts. The author is responsible for unattributed translations, and these renditions of the Greek are under the influence of Kahn's (1979) translations of Heraclitus and of Gerber's (1999) translations of Archilochus.

[2] Diels prints νόον ἔχειν, although most of the citations do not include ἔχειν; Marcovich (1967: 64) gives good reasons for excluding it.

[3] Marcovich (1967: 64–65) and Burkert (1972: 210); Kahn (2001: 16–17) emphatically disagrees.

'and Archilochus too'. Heraclitus may pair Xenophanes with Hecataeus because the two of them travel extensively and collect cultural facts, and especially because they both try to liberate the Greeks from the irrationalities of their mythology. Xenophanes aspires to cleanse divinity of the crude anthropomorphisms of traditional Greek religion, whereas Hecataeus takes for his task a purification of the history of the heroes of its mythological accretions. In contrast with these demythologists, Hesiod and Pythagoras are avid myth-tellers who claim for themselves a superhuman knowledge of divinities and divine-like spirits.[4] In his *Theogony* Hesiod codifies the old stories of the gods so that he may make clear Zeus' rise to supremacy among the gods and the stability of his just reign against all threats for the rest of time. Pythagoras develops new fables about the gods and weaves in stories about punishments and rewards of immortal human souls who pass in and out of embodied existence through their deaths and reincarnations. These four intellectuals of B 40, Hesiod, Pythagoras, Xenophanes, and Hecataeus, are all on a par, however, in their confusion of polymathy with 'understanding'.

Fragments B 40 and B 42 are similar, then, in that Heraclitus focuses in his criticism initially on one or a pair of subjects, and then adds, as if in an afterthought, another subject or pair of subjects, who are open to the same criticism. Accordingly, the initial subject of criticism in each fragment provides a kind of paradigm or criterion by which clarity may be gained about the subsequent subject of criticism. The subsequent subject has gone wrong in basically the same way as the initial subject of criticism, even though the justification for this may not be immediately evident to Heraclitus' audience. In fragment B 40 we learn from Heraclitus that the four intellectuals whom he targets, who differ sharply as mythologists and demythologists, share in the same fault of polymathy. In the case of B 42 Heraclitus does not specify the fault Homer and Archilochus share, which makes them equally worthy of expulsion from the contests and of a thrashing, and it is not obvious, aside from their both being poets, why they should be paired, especially since Archilochus is noted in antiquity for his poetic innovations (Ps.-Plut., *De mus.*, 28), which would *prima facie* distance him from Homer, along with Hesiod, who furnish stalwarts of the epic tradition.

[4] For these sorts of reasons for Heraclitus' pairing of the intellectuals in B 40, see Granger (2004: 238–246).

Each fragment at its close provides an unexpected addition or surprise for Heraclitus' audience. This twist at the end of the passage is more marked in the case of B 42, since Archilochus, as the additional subject of criticism, is cudgeled by his own abusive style, for which he was noted in antiquity. Archilochus may be appreciated, then, as someone who is 'hoist with his own petar'. Rankin describes Archilochus as one of the 'anger poets'.[5] In the same breath Archilochus, who is a professional soldier, declares himself to be the 'servant of the lord of battles' and 'skilled in the lovely gift of the Muses' (εἰμὶ δ' ἐγὼ θεράπων μὲν Ἐνυαλίοιο ἄνακτος / καὶ Μουσέων ἐρατὸν δῶρον ἐπιστάμενος, fr. 1), and he might be appreciated as drawing together his master and mistresses, the god of war and the patronesses of poetry, in the abusive aggressiveness of his verse.[6] Ovid describes him by the telling phrase, the *repertor pugnacis iambi* (*Ibis,* 521). The lyric poet Pindar of the early fifth century is prominent among those who are critical of Archilochus' invective, and he distances himself from the abuse of Archilochus, 'the censorious', whom he looks upon from afar, as someone who finds himself in difficulties because of his fattening himself on his words of hatred: τὰ πόλλ' ἐν ἀμαχανίᾳ / ψογερὸν 'Αρχίλοχον βαρυλόγοις ἔχθεσιν / πιαινόμενον (*P.*, 2.54–56). Archilochus' abuse reaches its highest pitch in what remains of his verse in his vigorous assault upon Lycambes and his family, and antiquity treats this campaign against the Lycambids as Archilochus' best-known example of vicious invective. In a number of poems Archilochus takes Lycambes to task for breaking off a contract with him for the hand in marriage of Lycambes' daughter Neobule (fr. 172) and perhaps even for breaking faith with Archilochus in an oath of friendship (fr. 173). Testimonia report that Lycambes and one or more of his daughters committed suicide as a consequence of Archilochus' relentless poetic persecution (*e. g.* Pseudo Acro, in Hor.,

[5] Rankin (1977: 2). The author is also beholden for information about Archilochus and his poetry to Brown (1997) and Clay (2004). Of special value is Gerber's (1999) Loeb collection of testimonia and his translation of West's (1992) collection of Archilochus' fragments.

[6] Clay (2004: 15) takes Archilochus in fr. 1 to keep distinct his two vocations, of warrior and poet, and in support of his interpretation Clay notes the different meters of each line. Archilochus describes himself as the 'servant of lord Enyalius' in hexameters after the fashion of Agamemnon's address to his Danaan warriors (*Il.*, 2.110), and he describes himself as skilled in the gift of the Muses in a pentameter verse that serves as a mere subordinate clause.

Epod., 6.11–14; *Anth. Pal.*, 7.71), although no suggestion of suicide may be detected in the surviving verse of Archilochus.

Heraclitus himself has a well-known predilection for abuse, of which his appropriation of Archilochus' abusive style in B 42 provides a token, although he is capable of invective in his own fashion, when for instance he labels Pythagoras 'the prince of praters' (B 81), and also in his criticism of his fellow citizens of Ephesus, who should be hanged to the last man, because of their expulsion of Hermodorus, who is the best man among them (B 121). Indeed, Heraclitus' own brand of invective shows itself in B 42, not only in his turning Archilochus' weapon of abuse back upon him, but also in the exploitation of the word-play that is so characteristic of Heraclitus. For the verb for the 'flogging' Homer and Archilochus deserve Heraclitus picks ῥαπίζεσθαι,[7] which may provide a quibble that calls up ῥαπῴδεισθαι, the passive voice of the verb for 'recite'. Above all, his choice of verb would allow him to allude to the ῥάβδος, the staff the ῥαψῳδός would hold as the sign of his authority when he recited at the festival contests, which furnished an important venue for the competitive recitation of the poetry of Homer and Hesiod, but also of Archilochus, as Plato informs us (*Ion,* 531a). Accordingly, Homer is chastened, not only with the harsh words Heraclitus frames in Archilochian fashion, but also he should be chastened with the very symbol for the competitive recitation of his poetry.[8] Archilochus, how-

[7] Herington (1985: 174 n. 33) calls ῥαπίζεσθαι the *vox propria* for the punishment undisciplined athletes receive at the games (*e. g.* Hdt., 8.59).

[8] Clay (2004: 16) maintains that the staff the poet or rhapsode holds when he recites is emblematic of epic verse. Archilochus is, however, closely associated with the lyre, since he receives from the Muses a lyre, according to the inscription of Mnesiepes, when they endow him with poetic skill (E 1 col. 2.20–38). There is a modern, just as there was an ancient, debate over the meaning or derivation of ῥαψῳδός, a word first attested in the fifth century (*e. g.* Hdt., 5.67). Herington (1985: 174) reviews the debate and provides the relevant texts from antiquity. One school holds that *rhapsode* means 'song-stitcher', which is drawn from ῥαφή and ῥάπτειν. Pindar provides evidence for this interpretation when he describes the 'sons of Homer' as ῥαπτῶν ἐπέων … ἀοιδοί (*N.*, 2.1–2), and a fragment of pseudo-Hesiod describes Hesiod and Homer as ἐν νεαροῖς ὕμνοις ῥάψαντες ἀοιδήν (fr. 357.2 Merkelbach-West). The connotation of 'stitching' alludes to the joining together of formulae in compositional recitation; see West (1970). The other school of thought derives *rhapsode* from ῥάβδος, 'rod' or 'staff', so that *rhapsode* means 'staff-singer', because of the staff the rhapsode holds when he recites. This behavior may go back at least as far as Hesiod who receives the gift of a σκῆπτρον from the Muses, when they endow him with poetic skill (*Th.*, 30). Pindar also supports this line of interpretation when he describes Homer as declaring

ever, deserves to be punished not only from a thrashing by this same symbol, but also by his own abusive style of verse.[9]

Homer is a plausible candidate for the rebuke of polymathy, and Herodotus credits him, together with Hesiod, with the theogony of the Greeks, their names for the gods, the honors and arts of their gods, and the different forms they assume (2.53.2). Hesiod, however, is the better candidate of the two for a polymath because of his prominent display of learning in his wide-ranging advice in a number of fields in his *Works and Days*. Archilochus' appropriation of the proverb about the fox and the hedgehog, 'Many things the fox knows, but the hedgehog one big thing' (fr. 201), could place him beyond the reproach of polymathy, and it is the sort of comment that could even put him in Heraclitus' favor, especially since Archilochus indicates that he conforms to this proverb in his saying of himself that 'one great thing I know, / he who does me harm to repay with terrible harm' (fr. 126). Affinities may be discerned between Heraclitus and Archilochus. Archilochus lays down the imperative, γίνωσκε δ' οἷος ῥυσμὸς ἀνθρώπους ἔχει (fr. 128.7),[10] which Kahn translates in a felicitous way as one should 'recognize what a see-saw pattern of change holds men in its power'. Archilochus places the verse in a context in which he exhorts his θυμός to hold a moderate course in undergoing the vicissitudes of victory and defeat. For Heraclitus there is within human life and in the greater cosmos a constant struggle between opposing forces: 'war is common and justice is strife' (B 80, *cf.* B 51). A balance holds in this opposition so that no power can ever eliminate its contrary and must yield to the contrary power over the course of time: 'Cold things warm up, warm cools off, moist parches, dry dampens' (B 126, *cf.* B 88, B 62). Night and light must give way to one another in their contention over the course of the day and of the year. In another fragment Archilochus credits the gods with raising the downfallen and with laying low those of a high station (fr. 130), just as we find the same sentiment expressed in Hesiod, when he praises Zeus who strengthens the weak and crushes the strong (*Op.*, 3–8). Heraclitus extols his martial-like deity in B 53 for its control over the distribution of the positions of dominion and submission: 'War is father of all, and

Aias' whole virtue κατὰ ῥάβδον ... θεσπεσίων ἐπέων (*I.*, 4.38–39). West maintains that the earliest reciters of epic accompanied themselves on the lyre, and only later reciters came to carry a staff. Vases picture both sorts of reciters.

[9] Kahn (1979: 111) and Bollack and Wismann (1972: 157).

[10] For difficulties over the text of fr. 128, see West (1974: 131).

king of all, and some he exhibits as gods, some as men, some he makes slaves, some free' (πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρος). Archilochus also has the approval of Apollo, whose oracular practice Heraclitus holds in high esteem (B 93). When Callondes the Crow, who was the warrior who killed Archilochus in a fair military engagement, wished to enter the temple of Apollo, the Pythia prevented him with the brusque and brutal words (reminiscent of those of Archilochus), 'You killed the servant of the Muses, leave the temple' (Plut., *De sera num. vind.*, 17.560e, Galen., *Protrept.*, 9.22).

Homer and Archilochus have a common interest in warriors and in martial virtues. Yet Archilochus is at first view unhomeric, because his idea of a warrior differs considerably from Homer's. Archilochus' rendition of the words of a soldier who withdrew in haste from the battlefield is so delightful that it is well worth quoting in full in the translation of Gerber:

> Some Saian [a Thracian tribe] exults in my shield which I left —a
> faultless weapon— beside a bush against my will.
> But I saved myself. What do I care about that
> shield? To hell with it! I'll get one that's just as good another time (fr. 5).

No Homeric hero ever talked this way. Archilochus also places himself at a distance from the Iliadic hero, when he declaims with resignation upon how the dead receive no 'respect' or 'fame' (fr. 133).[11] Many testimonia, however, speak to Archilochus' bravery in battle, and he died while fighting with distinction on behalf of the Parians (Sosthenes, B col. [Vb?]), who at some time after his death came to honor him with a hero-cult.[12] Unfortunately, we have no assurance that fragment 5 is

[11] This translation of fr. 133 follows the text West (1992) and Clay (2004) read, which retains καὶ περίφημος, in contrast with the text that Gerber (1999) prefers.

[12] Clay (2004: 64–67) gives a detailed account of the differences between the 'heroes' of epic and of cult. The author of the Homeric epics may recognize no hero-cults. A possible exception is the reference to the cult of Erechtheus (*Il.*, 2.546–551). The object of a hero-cult is a mortal of extraordinary ability, who is elevated in death to superhuman or divine status, and whose grave-site is tended by the local community and furnishes the place for sacrifices to the hero. Homer's use of ἥρως for his living warriors and for those who are not even warriors, *e. g.* the herald Mulius (*Od.*, 18.423), differs from its use as a title for the dead who are the object of cult. According to Rose (1970), for Homer ἥρως means no more than 'gentleman, noble'.

an autobiographical confession, since we know from Aristotle that Archilochus puts some of his verses in the mouths of *personae* (*Rh.*, 3.17.1418b 28).[13] The character, Charon the carpenter, speaks of his disdain for the gold of Gyges (fr. 19), and Archilochus' verses on the solar eclipse are the words of a father who is speaking about his daughter (fr. 122). Dio Chrysostom, however, does credit Archilochus with 'self-censure' (33.11–12), and Critias, the notorious cousin of Plato, is reported as holding that Archilochus' verses upon the soldier's abandonment of his shield are a self-description (fr. 5). He chides Archilochus for other self-accusations, adultery and the like, and, above all, for making public his faults (88 B 44 D-K). Archilochus also reveals that he has nothing but contempt for the glamorous warrior hero of the sort

The ἥρωες or ἡμίθεοι, the warriors who fought at Troy and at Thebes, and who make up Hesiod's fourth race of men (*Op.*, 156–173), are also not the objects of cults tended by humans. In the late archaic period Homer's warriors were honored with hero-cults. Clay (97) suggests that the cult of Archilochus is the oldest of the hero-cults of poets.

[13] Dover (1987: 101) raises doubts over the autobiographical character of much of Archilochus' verse. Dover considers a possible parallel between the songs of Archilochus and of modern preliterate societies, and he finds that the content of the latter songs need not reflect the beliefs and emotions of their composer. West (1974: 28, 31) finds little in the way of autobiography in the surviving verses of Archilochus, and he contends that when Archilochus recited his verses in most cases he merely took on the *personae* of the characters he portrayed in his poems. West argues that Lycambes and his daughters are probably only 'stock characters in a traditional entertainment', which perhaps has its basis in a forgotten ritual (27). Brown (1997: 40–41) disagrees and stresses the weakness in West's appeal to the alleged etymology of 'Lycambes', and he points out that the inscription of Mnesiepes treats Lycambes as a real person (Mnes. Inscr., E 1 col. 2.45). See Brown (40 n. 102) for additional references to arguments against West. Those who in antiquity had the poems of Archilochus (*e. g.* Critias) treated them as mostly autobiographical, and the likelihood is that Heraclitus would have done the same. The recent publication of a new fragment of Archilochus, P. Oxy., LXIX 4708, may furnish a context for fr. 5 and its narrator's abandonment of his shield: Obbink (2005). This new fragment is in the same hand as P. Oxy., VI 8 54 (4 W.) and XXX 2507 (61 W.); hence the three fragments belong to the same roll. According to Obbink's gloss, P. Oxy., LXIX 4708, may provide an apology for disorderly retreat under the right circumstances. The fragment gives a rendering of the story of the rout of the Argives by Telephus' Mysian forces, when the Argives mistook Mysia for Troy. Archilochus may use the mythological story to illustrate some misadventure the Parian forces suffered in their contest with the Thracians over the conquest of Thasos; the story may even contain allusions to Telephus' loss of his shield, which could provide a plausible context for the narrator's discourse in fr. 5 upon the abandonment of his shield. The myth of the Mysians' rout of Agamemnon's forces does not undermine the assumption of an autobiographical content for fr. 5. For more details, see Obbink's analysis.

we find in Homer, when he maintains that he has no use for a στρατηγός who is 'tall, swaggers, delights in his curls, and shaved'. He prefers a general who is short, bowlegged, firm upon his feet, and full of courage (fr. 114). In a fragment of verse, 'sing of Glaucus who shapes his hair into horns' (τὸν κεροπλάστην ἄειδε Γλαῦκον, fr. 117), in which Archilochus ridicules his friend Glaucus' fastidious attention to his appearance,[14] he would appear to call upon the Muse and to make light in mock-heroic fashion of the invocation that opens an epic poem. We find this same sort of parody of epic verse in a more exaggerated and elaborate form in some hexameters of the later iambist Hipponax, in which he belittles the gluttony of one of his associates (fr. 128 West [Ath., 15.698b]).

Poetic innovation Homer and Archilochus certainly have in common, since each provides a distinct, even an opposing, pillar of early Greek poetry, and this is why Homer and Archilochus are often paired together by ancient literary critics. Dio Chrysostom treats Homer and Archilochus as if they divide the world of poetry between them (33.11–12), and Heraclides Ponticus is credited with a work in two books devoted to Homer and Archilochus (D. L., 5.87).[15] The emperor Hadrian's epitaph for Archilochus testifies to an enduring belief in the rivalry between Homer and Archilochus,[16] and there is something to be said for Dio Chrysostom's judgment that Homer and Archilochus stand in opposition to one another because the one 'praised nearly everything', when the other engaged in the 'censure' (τὸ ψέγειν) of everyone, even himself. Antiquity credits Archilochus with the creation of the new style of poetry of 'iambic' verse (*e. g.* Ps.-Plut., *De musica,* 28.1140f–1141b, Ovid, *Ibis,* 521). The iambus, however, did not begin as a specific meter. At some point it became identified with the metrical foot of a short and a long syllable, and in all likelihood this meter was much in use before the coinage of 'iambus' and well before the poetic activity of Archilochus, who furnishes our oldest use of the word 'iambus' (fr. 215), presumably for verse. But his use does not allow us to identify it with any metrical form, and he may use it to describe his poetry as a whole.[17] Clement of

[14] A memorial inscription for Glaucus son of Leptines survives and testifies to his historical reality: *SEG,* 14.565.

[15] Aristotle is alleged to have written in three books on problems in Archilochus, Euripides, and Choerilus (Hesychii Milesii, *Vita Aristotelis*).

[16] This observation is that of Clay (2004: 35), and Hadrian's epitaph, *AP*, 7.674, reads: 'This is the grave of Archilochus, whom to savage iambi / the Muse drove, favoring the son of Maionia'.

[17] Dover (1987: 99).

Alexandria describes a verse of Archilochus in trochaic tetrameters as 'iambic' (fr. 111); Aristotle describes the verses of fragments 19 and 122 as both 'iambic', and, although those of fragment 19 are in iambic trimeters, those of 122 are in trochaic tetrameters (*Rh*., 3.17.1418b 28). Especially significant, however, are the fragments of Archilochus' verse preserved on an inscription Mnesiepes set up in the Archilocheion, a precinct he constructed on Paros in honor of the poet, upon the order of an Apolline oracle, in the first half of the third century.[18] This inscription records the major events in Archilochus' life, whether factual or fabulous, and it also records the verse the Parians presumably at some festival performance found 'too iambic' (ἰαμβικώτερος), and thus reprehensible (Mnes., Inscr. E 1 col. 3).[19] This comparative adjective, 'too iambic', could only refer to the content of Archilochus' poetry, since a specific meter does not come in degrees, and the remains of the inscribed verse of Archilochus, despite its fragmentary state, could not be metrical iambi (fr. 251).[20] Since Archilochus is well known for his invective and obscenity, it is in all likelihood this sort of content, instead of a specific meter, which typifies 'iambic' verse in these early days of Ionic iambic poetry (*cf*. Arist., *Po.,* 1448b 30–32).[21] The iambus as abuse and obscenity has apparently a pious provenance in the worship of Demeter.[22] In the Homeric *Hymn to Demeter* a female servant 'Iambe' in the household of Celeus at Eleusis manages through her jesting insults to make the grieving Demeter laugh.[23] She eases thereby Demeter's distress over the disappearance of her daughter Persephone, and this relaxation allows Demeter to break her fast (202–204). Ritual features of the festivals of Demeter included abusive language and ceremonial obscenity, or αἰσχρολογία, which beyond their religious context would be deemed offensive.[24] The behavior of Iambe may provide the aetiology for these pious practices. In addition, αἰσχρολογία has a

[18] Clay (2004: 3).

[19] Brown (1997: 46).

[20] Gerber (1999: 3).

[21] West (1974: 22–23) points out that not all verse that is classified in antiquity as 'iambic' is invective, and thus he follows the suggestion of Dover (1987: 101) that what is common to iambic poetry is the occasion for its composition.

[22] For the nature and origin of the iambus, see Richardson (1974: 213–214), Dover (1987), West (1974: 22-39), and especially Brown (1997: 13–42).

[23] In keeping with the word-division of Brown (1997: 19), the Hymn's description of Iambe's comforting activity is χλεύης ... / πολλὰ ... σκώπτουσ' (202–203).

[24] Richardson (1974: 213–217).

religious role to play in the cult worship of Dionysus,[25] and it is perhaps significant that ἴαμβος and διθύραμβος, which is a form of song associated with Dionysus, appear to share the same root.[26]

The epic poet Homer and the iambist Archilochus would seem to be poles apart. The impersonal Homer who never names himself praises in his hexameters knights of the distant past who exemplify the noble virtues of their aristocratic warrior class and who value above all their honor, whereas the soldier-poet Archilochus who appears in his own verses pays no heed to his reputation (*e. g.* fr. 14), as Critias complains,[27] makes light of his abandoning his shield in a military encounter, scoffs at glamorous generals, recounts in obscene language his fornication with young women and prostitutes, and persecutes perhaps to the point of suicide through his vicious invective a father and his daughters. Homer is the prime exponent of the old school of impersonal epic battle poetry; Archilochus is an innovator in a new form of poetry that looks more for its subjects among contemporary events of a vulgar, commonplace nature and makes ample room for personal expression of a similarly low sort. The contrast between the poets, when it comes to the content of their verse, is nothing less than that between high and low art. Quintilian praises Archilochus for his poetic virtuosity and readily acknowledges his poetic genius, but he notes with disapproval Archilochus' 'defect of subject-matter' (*Inst. orat.*, 10.1.60). For Heraclitus it does not matter if it is a question of the poets of the old school or those of the new. Just as it does not matter if it is a question of polymaths who are mythologists or those who are demythologists. The worth of the poets comes to the same thing, just as the worth of the polymaths amounts to the same. Both Homer and Archilochus are equally devoid of 'understanding'. The high and low poetry of Homer and Archilochus provide Heraclitus with another fine example of the unity of opposites.

Yet it is not just Heraclitus who remarks upon an affinity between Homer and Archilochus. Literary scholars of antiquity also found reason to sort them together. Without mentioning any verses of Archilochus,

[25] Richardson (1974: 216) notes that *aischrologia* is common to the festivals of Demeter and of Dionysus, and for evidence in the latter case, τὰ τῶν ἁμαξῶν σκώμματα, he adduces references from the *Suda* upon the Dionysiac festivals of Lenaea and Choes.

[26] Brown (1997: 25).

[27] At any event, Archilochus does not seem to pay attention to the judgment of people about his character. He may, however, have a strong sense of what his own sense of honor demands of him.

Longinus, when he considers who is Ὁμηρικώτατος, passes over the traditional candidacy of Herodotus, and considers candidates of an earlier time, Stesichorus and Archilochus, before settling on Plato, as the 'most Homeric' of all (*De subl.,* 13.3). Clement cites Archilochus' verse on the commonality of war (fr. 110), as an adaptation of the well-known verse from Homer's *Iliad* (18.309) upon the same subject (*Strom.*, 6.6.1), and in the same breath Clement also points out the similarity between Archilochus' line, 'encourage the young, but the achievements of victory remain with the gods' (καὶ νέους θάρσυνε· νίκης δ' ἐν θεοῖσι πείρατα, fr. 111), and a passage from the *Iliad*, in which Menelaus is urging his troops to face up to the threat of Hector, '... but from on high / the achievements of victory remain with the immortal gods' (...αὐτὰρ ὕπερθε / νίκης πείρατ' ἔχονται ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσιν, 7.101–102).[28] A papyrus fragment that has found its way to us appears to be a tabulation of close parallels between some of the verses of Homer and those of Archilochus.[29] Zenobius points out that Homer in the *Margites* (fr. 5 West), which antiquity took to be his work (*e. g.* Arist., *Po.,* 1448b 30), appropriates the proverb of the fox and the hedgehog, just as Archilochus does (5.68). West suggests that the *Margites* might count as an iambic specimen, since it is a 'burlesque epic' that recounts a 'bawdy story'.[30] If this lost poem in alternating hexameters and iambic trimeters should be taken as a piece of iambus, then Archilochus' imitation of what counts as Homer in antiquity would be all the more plausible. Archilochus is reported to have named the *Margites* in his verses and to have identified it as the work of Homer (fr. 303 [Eustrat. in Arist., *Eth. Nic.,* 6.7]).

As a number of modern scholars have noted, Heraclitus has good reason on his own terms for pairing Homer and Archilochus; reasons are also available for his thinking they form a different group of intellectuals from the polymaths. Instead of distorting their understanding through the accumulation of useless learning, Homer and Archilochus are signally among those who fail to appreciate the 'obvious' that lies

[28] Additional parallels Clement notes include *Il.*, 9.116, with Archil., fr. 127 and *Il.*, 4.182, with Archil., fr. 220.

[29] P. Hibeh, 173; fr. 219, *Il.*, 14.66; fr. 220, *Il.*, 4.182; fr. 221 with fragmentary reference to Homer. A scholiast on *Od.*, 22.412, notes the parallel with Archil. fr. 134.

[30] West (1974: 30); *cf.* Rankin (1977: 86) for a similar view of the *Margites*. West (2003: 227) suggests a plausible date for the *Margites* to be the late sixth century; elsewhere he (1996: 924) recommends a date sometime in the seventh or sixth century.

openly before them. Heraclitus complains: 'Most men do not think things in the way they encounter them, nor do they recognize what they experience, but conjecture for themselves' (B 17). This failing is true of (almost) everyone, but these poets come close to truths without the recognition they need for understanding. They provide clear examples of those whose 'barbarian souls' render their senses into 'bad witnesses' (B 107). These poets display more poignantly how their contact with reality fails to do them any good in recognizing the truth that lies before them. There are two points of contact between the two poets that call for special attention, and the scholarly literature has made note of them.[31] The one concerns, what Clement noticed long ago, the similarity of Homer and Archilochus' comment upon the commonality of war. Homer has Hector declare that 'Enyalius is common, and the killer gets killed' (ξυνὸς Ἐνυάλιος, καί τε κτανέοντα κατέκτα, *Il.,* 18.309), whereas Archilochus maintains in fragment 110 that 'truly Ares is common to men' (ἐτήτυμον γὰρ ξυνὸς ἀνθρώποις Ἄρης). Homer, and probably Archilochus,[32] deplore the commonality or objectivity of war, because of the death and destruction it brings on indiscriminately and in its impartiality subjects the slayer as well as the slain to death. Hector's comment occurs little more than two hundred verses after Achilles' curse on strife: 'Would that strife might perish from among gods and men' (*Il.*, 18.107). Heraclitus too holds that war is 'common' in B 80, 'one must know that war is common and justice is strife', εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνὸν καὶ δίκην ἔριν, and Kahn finds the ἐόντα in B 80 to be an echo of the ἐτήτυμον in the fragment of Archilochus. Heraclitus, however, does not regard this commonality of war as something lamentable but rather as something for which to be grateful. The perpetual battle between opposing cosmic forces is necessary for the existence of the natural world and all that it contains (B 51), and each force in its turn is vanquished by its opposite. Thus Aristotle reports that Heraclitus chides Homer for Achilles' curse on strife, as someone who does not appreciate that there would be nothing of any value without this conflict between opposites (A 22). Strife and war, instead of purely negative, have an important positive dimension.

[31] *E. g.* Kahn (1979: 103).

[32] A few of Archilochus' comments on combat and the like would suggest a negative view of war: 'much-sighing work of swords' (fr. 3.3), 'unblessed army' (fr. 88), and his sarcastic observation about how one thousand soldiers, of whom he (presumably) makes a party, pursued and cut down seven soldiers in flight (fr. 101).

Homer and Archilochus also share a pessimism about humankind's epistemic condition. In a well-known passage Odysseus discourses on the scope of what men know about their personal circumstances, as limited to what they immediately experience, through the will of Zeus: 'for such is the mind of men upon the earth / as the day the father of gods and men brings on': τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων / οἷον ἐπ' ἦμαρ ἄγῃσι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε (*Od.*, 18.136–137). In two fragments thought to belong together (fr. 131, 132), Archilochus expresses the same sentiment in language that clearly echoes that of Homer's Odysseus: 'Such is the heart, Glaucus, son of Leptines, of mortal men / as the day Zeus brings on, / and they think whatever deeds they encounter': τοῖος ἀνθρώποισι θυμός, Γλαῦκε Λεπτίνεω πάϊ, / γίνεται θνητοῖς, ὁποίην Ζεὺς ἐφ' ἡμέρην ἀγῃ (fr. 131) καὶ φρονέουσι τοῖ' ὁποίοις ἐγκυρεῦσιν ἔργμασιν (fr. 132). When Homer and Archilochus proclaim that humans only know their immediate circumstances, they think this is a limitation, an impediment in the lives of every human for getting at important truths they need for the maintenance or well-being of their lives. In his optimism Heraclitus thinks that the immediate circumstances of human beings are all that they need for gaining all the important cosmic and personal truths humans have any need for. The unity of opposites is, for instance, discernible in such trivial truths as the purity and impurity of sea water —pure for fish, impure for humans (B 61)— a fact familiar to practically every Greek. But humans simply fail to appreciate the significance of what lies around them, or what they 'encounter', ἐγκυρεοῦσιν, as Heraclitus puts it in B 17, in appropriating the verb Archilochus uses in fragment 132. Heraclitus upbraids Homer, who is the 'wisest of the Greeks', for the failure he shares with the rest of humanity, to recognize what is 'obvious' or 'visible', φανερόν, which is an adjective that comes from φαίνειν, 'to bring to light' or 'show forth', and Homer is deceived by children who recite a simple puzzle whose import he cannot appreciate (B 56). Homer cannot see what 'shines' before him, and, as the exemplar of what is popularly taken to be a wise man his use of his senses is equivalent to the 'blindness' tradition ascribes to him.

There may be yet another important reason, hitherto unremarked in the scholarship, for Heraclitus' drawing Homer and Archilochus together. There is the distinct possibility that he believes these poets are involved in promoting the questionable side of the Mysteries. The author of the *Iliad* and *Odyssey* gives us little or no reason to think that he has any sympathy with the Mysteries of Demeter and Dionysus. When

in the *Iliad* Diomedes encounters Glaucus upon the battlefield, he rehearses briefly the tale of Lycurgus' persecution of Dionysus and his nurses (6.130–137). But the poems say little else about Dionysus, or for that matter about Demeter or Persephone,[33] and they make no mention of Orpheus whatsoever. Moreover, the depiction of the afterlife in the *Odyssey* does not manifest any of the eschatological peculiarities of the Mysteries. Antiquity, however, credits Homer with poems other than his epics. It also credits him with the Homeric Hymns, which, like the Homeric epics, are in dactylic hexameters. Thucydides provides us with our earliest surviving reference to one of the Homeric Hymns,[34] the *Hymn to the Delian Apollo*, and without any qualms he assigns its authorship to Homer (3.104). Thucydides quotes two passages from the Hymn in support of his view that the festivals and contests on Delos are ancient (146–150; 165–172), and he comments on Homer's reference to himself within the poem: 'The blind man who lives in rocky Chios' (172). The Homeric Hymns provide a link with the Mysteries because they include hymns in praise of Dionysus and Demeter, along with her daughter Persephone, the deities who preside over the oldest of the mystery-cults. Prominent among these hymns is the great *Hymn to Demeter*, the second of the Homeric Hymns.[35] This Hymn recounts the foundation myth of the Eleusinian Mysteries in its narration of the

[33] Of the deities associated with the Mysteries, Persephone's name is invoked the most, but in formulaic fashion in the episodes in the *Odyssey* which involve Odysseus' descent into the Underworld.

[34] West (2003: 3–6) argues that in a formal rhapsodic performance the rhapsode would customarily introduce the short epic or the episode from a longer epic he was to recite with a hymn to a deity. These prefatory hymns Pindar describes as a προοίμιον (*N.*, 2.1), and Thucydides refers to the *Hymn to Delian Apollo*, not as a ὕμνος, but as a προοίμιον, the sense of which West renders as what 'precedes the theme'. Ancient testimonia name only Homer as the author of the Hymns, as West reports, with the exception of the third *Life of Homer*, which preserves an ancient scholarly judgment that only the *Iliad* and *Odyssey* are by Homer and that the Hymns and all other works credited to Homer are 'alien' (9.3).

[35] Hymns 1, 7, and 26 are for Dionysus, and, in addition to Hymn 2, 13 is devoted to Demeter. Richardson (1974: 3–12) points out that most, but not all, scholars regard the four longer Homeric Hymns to belong to the seventh or sixth century. He argues that the *H. Cer.* cannot be later than the mid sixth century, but his preference, which he bases upon his appreciation of the style and language of the poem, is to place it in the seventh century. The public nature of the *H. Cer.* Richardson takes to indicate that it was written for recitation at a public festival or for a traditional epic contest, *e. g.*, at the Eleusinian Games.

major events that issue in Demeter's establishment of her Mysteries at Eleusis in memory of her sorrow: Hades' abduction of Persephone; Demeter's distress and search for her daughter; her sojourn in Eleusis; the famine she brings on in her persistent grief; Zeus' acquiescence and the return of Persephone from the Underworld; Hades' contrivance that constrains Persephone to return for the third part of the year to his domain; Demeter's instruction to the Eleusinians to build her temple and her instruction in her secret rites. The *Hymn to Demeter* provides important information upon the preliminary initiation rites of Demeter: the fast of the goddess and her abstention from bathing; her choice of a chair of inferior rank to rest upon; Iambe's coarse jesting; the sacred drink of the *cyceôn*, with which Demeter breaks her fast.[36] The Hymn concludes with the promise for those initiated into the Mysteries of wealth and of a continued share of the like good things even in death in the Underworld (480–482).

Solid reasons hold for thinking that Archilochus did participate in the Mysteries in an active way. There is, for instance, his outstanding use of the insulting and obscene features of iambic verse, and the likely origin of these iambic features in the cult practices of Demeter. Archilochus is credited with a hymn to Demeter,[37] even though there is little in the way of direct references to Demeter or her daughter in the surviving scraps of Archilochus. We have one (questionable) fragment credited to Archilochus placed among his poems collected in antiquity under the title *Iobacchi*, in which the author speaks of celebrating the festival of Demeter and Persephone (fr. 322),[38] and another fragment thought to be genuine, which also has the ring of cult-song about it: 'about to lift up hands to Demeter' (fr. 169). Archilochus may never have written ceremonial verse for the worship of Demeter, but his literary verse would most likely develop from cult-song.[39] Festivals for Demeter and Dionysus at Paros may have provided Archilochus with venues for the recitation of his iambi, perhaps even for extemporaneous composition before an audience. Paros was an important center for the

[36] See Burkert (1983: 248–297) for details and speculations about the initiation rites into the mystery cult of Demeter.

[37] Fr. 324 (Schol., Ar., *Aves,* 1764).

[38] The title of Ἰόβακχοι, as Brown (1997: 46) notes, suggests that the poems of the collection in some fashion are on behalf of Dionysus. The collection includes also fr. 323. See Brown (1997: 45 and n. 12) for the problem over the authenticity of fr. 322.

[39] Brown (1997: 25–37).

worship of Demeter, as the *Hymn to Demeter* testifies to (491),[40] and there is evidence that Archilochus belonged to a priestly family devoted to the worship of Demeter. Pausanias describes a painting of the Underworld by Polygnotus in the Cnidian Lesche at Delphi, a section of which depicts the young Tellis, who is the grandfather of Archilochus, in Charon's boat with Cleoboea, also rendered in her youth as a girl, who is the priestess who first introduced the rites of Demeter from Paros into Thasos (10.28.3).

Archilochus' devotion to Dionysus is more certain. Demeter and Dionysus come together at some point in Greek religion, even though scholars dispute over the exact position of Dionysus in Eleusis.[41] It is natural for the Greeks to link Demeter and Dionysus in a significant fashion, since they are deities who oversee the realm of vegetation.[42] The cult practices of Dionysus, like those of Demeter, involve obscene or shameful language in the form of ritual αἰσχρολογία. Mnesiepes' inscription reports that after Archilochus' fellow citizens slighted his verse because it was 'too iambic', the men of Paros were visited with impotence (Mnes., Inscr. E 1 col. 3). Upon inquiring of the Pythian Apollo about how they may find relief from their affliction, the god chided them for insulting Archilochus and informed them that they would not appease Dionysus until they honored Archilochus. Archilochus' fervor for Dionysus, however, is clear from striking verses of his own that have come down to us:

[40] Richardson (1974: 321-322). A verse from *H. Cer.* names Paros as second in importance only to Eleusis (491).

[41] Richardson (1974: 320). As Richardson argues, in the rites at Eleusis the ideas come together of the unnamed divine child born to the goddess and that of a child of Earth, who is under the care of Demeter. Plutus is identified with this child, but at some point Iacchus, or Dionysus, takes on its identity (27), and there is evidence for the 'fusion' of Plutus and Dionysus, which Richardson suggests need not be as late as the fourth century as some have argued. A scholiast (Ar., *Ran.,* 482) reports that at the Lenaea when the participants were commanded to call upon the god, they responded with Σεμελήϊ Ἴακχε πλουτοδότα, by which Dionysus is invoked as Iacchus and πλουτοδότης (319). See also Richardson's comments on the birthplace of Dionysus as Mount Nysa (*H. Hom.*, 1.8) and the plain of Nysa in *H. Cer.* as the place where Hades abducts Persephone (148–149). For a concise summary of Dionysiac rituals, see Guthrie (1954: 145-182), and for a brief summary of Dionysiac rituals with a stress on their nature as esoteric mysteries, see Burkert (1985: 290–295).

[42] West (1974: 24).

for I know how to take the lead in the dithyramb,
the lovely song of lord Dionysus, my wits thunder-struck with wine (120).[43]

Dionysus is commonly identified as the god of wine, and Hesiod furnishes our earliest record of Dionysus in this role (*Op*., 614), although this deity is more broadly associated with the 'whole of the wet nature of things'.[44] Archilochus' enthusiasm for wine is evident in other fragments besides 120 (frr. 2, 4, 124b, 290), and perhaps he even manifests an interest in bacchic revelry (fr. 194). Fragment 120 is the earliest extant reference to the dithyramb,[45] and it clearly connects this form of song with Dionysus. And at least in the case of Archilochus the singer finds his inspiration for his song, οἴνῳ συγκεραυνωθεὶς φρένας, in his imbibing the wine the god sponsors. Clay and Brown take it that Archilochus played a significant role in introducing to Paros the cult of Dionysus or at least some aspect of the god's cult,[46] which if true would make Archilochus an active accomplice in disseminating beliefs and practices Heraclitus might find reprehensible.

The Mysteries Heraclitus finds problematic, but perhaps not utterly void of value: 'The Mysteries practiced among men they get themselves initiated into in an impious way', τὰ νομιζόμενα κατ' ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερωστὶ μυοῦνται (B 14).[47] The problem with the Mysteries may lie

[43] Gerber's translation. Fr. 251 provides another surviving reference to Dionysus in the verse of Archilochus. It is in a fragmentary state, and is the verse of the inscription of Mnesiepes, who tells us that it is the verse the Parians found 'too iambic'. See Clay (2004: 16–20) for an interpretation of fr. 251, in which he offers a reconstruction of the fragment.

[44] Plut., *Is. et Os.,* 35.365a: οὐ μόνον τοῦ οἴνου Διόνυσον, ἀλλὰ καὶ πάσης ὕγρας φύσεως Ἕλληνες ἡγοῦνται κύριον καὶ ἀρχηγόν. For evidence Plutarch cites Pi. fr. 153; for more on Dionysus as the overseer of a wide variety of vital fluids, see Dodds (1960: xi-xii). Guthrie (1955: 164 n. 1) points out that the earliest surviving explicit reference to Dionysus as the god of wine is Hesiod's.

[45] Brown (1997: 26).

[46] Clay (2004: 18) and Brown (1997: 46).

[47] The text is that of Marcovich (1967: 464), who prefers μυοῦνται over Diels' choice of μυεῦνται. B 14 has been subject to different translations, and Marcovich contends that it may be read in two opposing ways: (1) 'The mysteries practiced among men are unholy' or (2) 'The mysteries practiced among men are celebrated in an unholy manner'. Marcovich prefers the first reading over the second, since he takes Heraclitus in other fragments to imply 'an unconditional rejection' of traditional religious practices (468). Kahn's translation of B 14 conforms to Marcovich's preferred rendering. Robinson

not so much in the Mysteries themselves, but more in the way men practice them. The cults of Demeter and Dionysus Heraclitus may believe harbor truths of great significance, although their force would remain unrecognized or distorted by the great mass of those who typically participate in the Mysteries. Those who march in their adoration for Dionysus and chant the hymn to the phallus fail to appreciate that 'Hades and Dionysus are the same' (B 15), that their pursuit of vitality in Dionysus amounts to their hastening their death.[48] One cannot help but wonder if Heraclitus' adept exploitation of invective is in sympathy with, or even owes something to, the αἰσχρολογία of Demeter and even iambic poetry. He writes in prose, to be sure, but the prose of Plato allegedly did not stop Gorgias, when he read the dialogue Plato names after him, from praising Plato for his exceptional ability 'to satirize' his subjects, where the infinitive is ἰαμβίζειν (Ath., 11.505d [DK 82 A 15a]).[49] Even if Heraclitus' abusive style owes something to the Mysteries, his deployment of abuse differs considerably from Archilochus', who marshals his abusive powers at their greatest ferocity against personal enemies, Lycambes and his daughters. His invective against the Lycambids amounts to nothing more than revenge for the wrong they did him,[50]

(1987: 85–86) argues that Marcovich and Kahn's reading is incorrect, and he translates B 14 in accord with Marcovich's second rendition, which is the reading adopted in this paper. This reading should be preferred, since μυστήρια, which is a neuter plural, should be an internal accusative for the verb μυοῦνται, and not its subject, and, in addition, μυέω appears to have only persons for its subject: LSJ *s. v.* μὐω. *Cf.* Hdt., 2.51. Clement preserves B 14, and he embeds it in a comment that includes a list of malefactors who, as Clement alleges, Heraclitus prophesies will suffer the punishment of fire, νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις, and scholars debate the authenticity of this list of miscreants. Kahn (1979: 262) defends the list as authentic, and Marcovich (1967: 465–468) is willing to accept at most λήναις. The list is significant, since, if the words of Heraclitus, it would provide the first surviving reference to both *bacchoi* and *mystai*: Burkert (1985: 291). The undisputed part of B 14 provides the oldest-known reference to the Mysteries: Marcovich (1967: 468). Possibly, it is these miscreants whom Heraclitus is referring to who are 'initiated into the Mysteries in an impious way'.

[48] Death and Dionysus have a clear connection, as Burkert (1977: 164) stresses, when, for instance, the maenads in their frenzy would dismember living fawns or goats and consume their raw flesh (*e. g.* E., *Ba.*, 139), and in some cases are depicted as doing the same to human victims (E., *Ba.*, 1114–1147). Burkert also cites for evidence Ael., *Var. Hist.*, 3.42 and Ant., Lib. *Met.*, 10.3. For more on dismemberment and the consumption of raw, perhaps human, flesh, see Dodds (1960: xvi-xix).

[49] Brown (1997: 15) suggests that this anecdote, which comes down to us without a named authority, is a 'relatively early instance' of prose described as 'iambic'.

and Archilochus indicates that he has a predilection for this sort of behavior when he articulates revenge as the ruling-principle in his life in his menacing comment about himself, 'one great thing I know, / he who does me harm to repay with terrible harm' (fr. 126, *cf*. fr. 23.14–15). Heraclitus' deployment of abuse, as disagreeable as it may be, takes an impersonal form and is for the sake of his public project of promoting the objectively verifiable truth. In many cases he levels his abuse in his polemics against well-known figures of Greek civilization, whom he deems to be important impediments to the dissemination of the truth. Heraclitus is well aware of the danger of anger: 'It is hard to fight with anger; for whatever it should want it buys with the soul' (B 85). He recognizes the need for holding it in check, unlike the 'anger poet' Archilochus.[51]

Heraclitus, however, cannot embrace the Mysteries in an unqualified fashion. Their secret rituals and rites of initiation are deeply at odds with his resolute belief in the open or public nature of the truth, which is readily available to any discerning party.[52] Even though the nature of things 'loves to hide' (B 123), the fundamental truth of reality remains 'common' to humanity and everything else (B 2), and thus it is acces-

[50] Brown (1997: 59) argues vigorously against this sort of interpretation of Archilochus' abuse of the Lycambids, and he maintains that Archilochus views his persecution of Lycambes and his daughters as a public service, as well as his personal, private concern, because Lycambes as an oath-breaker is a public nuisance and a threat to the social order. By contrast, Rankin (1977: 95) construes Archilochus as an 'outsider' whose 'individualism' alienates him from his community.

[51] It is perhaps noteworthy that in B 125 Heraclitus uses as an illustration the κυκεών, the sacred drink of Demeter, with which he illustrates his thesis that nothing would retain its unity without its being in a constant state of change. The *cyceôn* is a tonic composed, under Homer's description, of wine, barley, and grated cheese of goat's milk (*Il*., 11.639–640), which presumably must be constantly in motion to retain its integrity and potency. Heraclitus may be attracted additionally to this illustration because the name of the drink means 'stirring' or 'churning', which is derived from the verb κυκεῖν, 'to stir up'. He may find this etymology for Demeter's sacred drink an indication of how the Mysteries may exhibit important truths about the nature of things. See Richardson (1974: 344–348) for a thorough account of the nature and uses of the *cyceôn* and for various theories about its significance in the Eleusinian Mysteries.

[52] The rites of Dionysus perhaps did not begin in secrecy, and they certainly had their public side in the festivals of Dionysus. Marcovich (1967: 467) maintains that Euripides' *Bacchae* provides our earliest report of the Dionysiac Mysteries: *e. g.* 72–82, 471–474 ('it is not θέμις for the uninitiated to hear about the ὄργια of Dionysus'), 1108–1109 (θεοῦ / χοροὺς κρυφαίους), and he finds himself more secure in his judgment, since he credits the reference to *mystai* and *bacchoi* in the context of Clement's preservation of B 14 to Clement and not to Heraclitus.

sible to those who pay adequate attention without any private initiation ceremony or any personal revelation: 'For the waking the cosmos is one and shared, but each of the sleeping turns away into a private [cosmos]' (B 89). Heraclitus would also be at odds with the eschatology the Mysteries preach. The followers of Demeter were especially concerned with the afterlife, as the conclusion of the Homeric *Hymn to Demeter* makes plain (480–482),[53] and the followers of Dionysus link the god with concerns about the Underworld, as the Orphic doctrines reflect, which overrule the Hesiodic tradition (940–941) and replace Semele with Persephone as the mother of Dionysus (fr. 303 Kern).[54] These practitioners of the Mysteries are fearful of what may happen to them after their death. In their uncertainty they seek some assurance of their personal survival through the endurance of their identity in the immortality of their soul, and they desire the comforting promise of pleasant circumstances in the afterlife in the Underworld. Heraclitus could have no sympathy with the pledges of the Mysteries. His physics and metaphysics make no accommodation for the survival of the souls of the dead, and souls, like everything else, are subject to destruction, which in the case of fiery souls comes about through their perishing into water (B 36, *cf*. B 31, B 76).[55] Only the eternal pattern that makes up the cosmos survives the constant change that dominates in the cosmos: the 'everliving fire' is 'kindled in measures and in measures is quenched' (B 30). Humankind, whether learned or ignorant, have fearful expectations or hopeful ones, but none of them knows the truth of what follows upon their death: 'What awaits men when dead they do not expect or even imagine' (B 27).

[53] These verses of *H. Cer.* bear comparing with Pi., fr. 137 Maehler and S., fr. 837 Pearson-Radt.

[54] Kern (1922). For a significant role for Dionysus in the Orphic mythology, see *e. g.* frr. 205–220 Kern. Also, the recent discoveries of inscribed bone plaques at the site of the Milesian colony of Olbia and of inscribed gold leaves in burial sites in southern Italy, Crete, and Thessaly indicate that Dionysus plays an important part in the Orphic eschatology. The longest inscription on the gold leaves recounts, what other gold-leaf inscriptions also recount, the experiences of the souls of the initiated in the Underworld after death, but, like no other gold-leaf inscription, it ends with the comment (15–16) that the soul will travel upon a long journey that 'other renowned *mystai* and *bacchoi*' have already traveled: Kirk, Raven, and Schofield (1983: 29–30). With the discovery of the Derveni papyrus there is more cogent reason for the assignment of an earlier date for Orphism than scholars have generally conceded. For the beliefs of early Orphism, see Parker (1995).

[55] For the mortality of the soul and its incapacity for resurrection, see Nussbaum (1972) and Granger (2000: 278–280).

Heraclitus finds wine reprehensible and not what gives rise to any sort of wisdom: 'A man when drunk is led by a beardless boy, stumbling, not perceiving where he is going, having his soul moist' (B 85, trans. Kahn). Instead, Heraclitus finds wisdom in a soul free of moisture and alcohol, 'a dry soul, wisest and best' (B 118), which harmonizes with his statement that 'Thunderbolt pilots all things' (B 64). Heraclitus borrows the pre-eminent weapon and fiery symbol of Zeus, the sovereign of the gods in traditional religious belief, to express his divine principle of the cosmos in its directive activity (*cf*. B 41). Archilochus in his celebration of Dionysus uses wine in probably a ritual fashion to spur on his dithyrambic versification in praise of the mad (μαινόμενος) god (*Il*., 6.132). His poetic skill comes upon him in a manner he represents with a fiery-like image, when he describes his 'wits' as 'thunder-struck with wine'. Heraclitus would find it a deep confusion on Archilochus' part to suppose that he can gain insights or acquire skills of any sort through the power of alcohol. The thunderbolt that strikes Archilochus may 'pilot' his life after all. One of the titles of Dionysus is *Bromios*, 'bawler' or 'thunderer', and Dionysus, whose mother was destroyed by the lightning of Zeus, is associated with the thunderbolt in the poetry of Pindar (*Dith*., 2.15) and of Euripides (*Ba*., 594-595, *cf*. 1082–1083).[56] Under the supervision of thundering Dionysus, Archilochus will be guided only in the way a drunkard has the moral equivalent of a mere boy for his guide. The intoxication and ecstasy that play a part in the cult worship of Dionysus lead men into foolish impiety.

At some point Archilochus was honored by the Parians with a hero-cult. Prior to the discovery of the inscription of Mnesiepes, the best indication of the existence of this cult was Alcidamas' statement that 'The Parians honor Archilochus, even though he was abusive (βλάσφημος)', which Aristotle preserves (*Rh*., 2.23.1398b11).[57] Sometime towards the end of the fifth century or at the beginning of the fourth, Alcidamas knew that the Parians paid homage to Archilochus. His cult may date from an earlier time, perhaps during or even before the life of Heraclitus. If Heraclitus knew of the deification of Archilochus, he would doubtless count Archilochus' divine elevation at the hands of the Parians as an outstanding example of the poor judgment of those who pray to

[56] Dodds (1960: xxxii) argues for Dionysus as the 'Master of Lightning' by appealing to, among others, these verses from Pindar and Euripides.

[57] See Clay (2004: 9–10) for the evidence for intimations of the deification of Archilochus from earlier sources.

images, 'as if someone were chatting with houses, not knowing what gods or even heroes are like' (B 5).

Ample reason is available for Heraclitus' association of Homer and Archilochus in his attacks upon the poets, even though on a superficial acquaintance these two poets appear to be at a considerable distance from one another. Homer is a major target of Heraclitus' criticism, because of the prominent role he plays in popular thought as 'the wisest of the Greeks' (B 56). Archilochus is a poet of a stature comparable to Homer's in the judgment of public opinion, as a major representative of the new school of poetry. Heraclitus scolds Homer and Archilochus because they fail to recognize the full significance of truths they consort with in their poetry. Very possibly he also takes strong offence to Archilochus because he entices men into the worse side of the Mysteries, as they are practiced in Heraclitus' day, and he may think the same of Homer as the putative author of hymns in praise of Demeter and Dionysus. Neither Homer nor Archilochus has anything of value to say to humankind, and their poetry, like all poetry, can do nothing to mitigate the crippling ignorance and folly of humanity.

Bibliography

BOLLACK, J. and H. Wismann (1972), *Héraclite ou la séparation*. Paris.

BROWN, C. G. (1997), 'Iambos'. In D. E. Gerber (ed.), *A Companion to the Greek Lyric Poets*. Leiden: 11–88.

BURKERT, W. (1972) [1962], *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Trans. E. L. Minar, Jr. Cambridge, Mass.

BURKERT, W. (1983) [1972], *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Trans. P. Bing. Berkeley.

BURKERT, W. (1985) [1977], *Greek Religion*. Trans. J. Raffan. Cambridge, Mass.

CLAY, D. (2004), *Archilochos Heros: The Cult of Poets in the Greek Polis*. Washington, D. C.

DIELS, H. (1951), *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6th ed. rev. W. Kranz. 3 vols. Berlin.

DODDS, E. R. (1960) *Euripides Bacchae*. 2nd ed. rev. Oxford.

DOVER, K. J. (1987) [1963], 'The Poetry of Archilochus', *Entretiens de la Fondation Hardt* 10 (1963). Reprinted in *Greek and the Greeks: Collected Papers*, vol. 1: *Language, Poetry, Drama* (Oxford, 1987): 97–121.

GERBER, D. E. (1999), *Greek Iambic Poetry: From the Seventh to the Fifth Centuries B. C.* Cambridge, Mass.

GRANGER, H. (2000), 'Death's Other Kingdom: Heraclitus on the Life of the Foolish and the Wise', *Classical Philology* 95: 260–281.

GRANGER, H. (2004), 'Heraclitus' Quarrel with Polymathy and *Historiê*', *Transactions of the American Philological Association* 134: 235–261.

GUTHRIE, W. K. C. (1954), *The Greeks and their Gods*. 2nd ed. rev. Boston.

HERINGTON, J. (1985), *Poetry into Drama: Early Tragedy and the Greek Poetic Tradition*. Berkeley.

KAHN, C. H. (1979), *The Art and Thought of Heraclitus: An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*. Cambridge.

KAHN, C. H. (2001), *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*. Indianapolis.

KERN, O. (1922), *Orphicorum Fragmenta*. Berlin.

KIRK, G. S., J. E. Raven, and M. Schofield (1983), *The Presocratic Philosophers*. Cambridge.

MARCOVICH, M. (1967), *Heraclitus: Greek Text with a Short Commentary*. Mérida.

NUSSBAUM, M. C. (1972), 'ΨΥΧΗ in Heraclitus', *Phronesis* 17: 1–16, 153–170.

OBBINK, D. (2005), *The Oxyhrynchus Papyri* 69: 18-42.

PARKER, R. (1995), 'Early Orphism'. In A. Powell (ed.), *The Greek World*. London: 483-510.

RACE, W. H. (1997), *Pindar*. 2 vols. Cambridge, Mass.

RANKIN, H. D. (1977), *Archilochus of Paros*. Park Ridge.

RICHARDSON, N. J. (1974), *The Homeric Hymn to Demeter*. Oxford.

ROBINSON, T. M. (1987), *Fragments: A Text and Translations with a Commentary*. Toronto.

ROSE, H. J. (1970), 'Hero-cult'. In H. G. L. Hammond and H. H. Scullard (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*. 2nd ed. Oxford: 505-506.

WEST, M. L. (1970), 'Rhapsodes'. In H. G. L. Hammond and H. H. Scullard (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*. 2nd ed. Oxford: 919–920.

WEST, M. L. (1974), *Studies in Greek Elegy and Iambus*. Berlin.

WEST, M. L. (1992), *Iambi et Elegi Graeci*. 2nd ed., 2 vols. Oxford.

WEST, M. L. (1996), 'Margites'. In S. Hornblower and A. Spawforth (eds.), *Oxford Classical Dictionary*. 3rd ed. Oxford: 924.

WEST, M. L. (2003), *Homeric Hymns, Homeric Apocrypha, Lives of Homer*. Cambridge, Mass.

La crítica de Heráclito a la investigación de Pitágoras en el fragmento 129

CARL HUFFMAN
DePauw University

1. Introducción

Heráclito es célebre por sus duras críticas a sus predecesores y contemporáneos. Homero (frs. 56 y 42), Hesíodo (frs. 57 y 40), Arquíloco (fr. 42), Hecateo (fr. 40) y Xenófanes (fr. 40) son objetos de su desprecio. Pero por encima de todos, fue Pitágoras a quien Heráclito destacó como blanco de sus ataques (frs. 40, 81 y 129). En este artículo sostendré que dos cosas que se asumen regularmente acerca de su ataque a Pitágoras en el fragmento 129 son erróneas y han conducido a una interpretación falsa de la naturaleza de la filosofía de Pitágoras. Estas asunciones tienen que ver con el significado de dos palabras, ἱστορίη y συγγραφή, y la mayor parte de mi ensayo se ocupará de un estudio detallado del uso de estos dos vocablos, especialmente en Herodoto, quien proporciona el mejor paralelo del uso heracliteo. Mi análisis del fragmento 129 tiene, además, implicaciones más generales respecto de lo que se quería decir con "investigación" (ἱστορίη) —un término central en la mayoría de las exposiciones eruditas de la historia intelectual de la Grecia de los siglos v y vi antes de Cristo—, y por ello también las tiene respecto del porqué Heráclito reprobaba la práctica de la investigación de Pitágoras. Ofreceré también una sugerencia nueva acerca de la identidad de los escritos, συγγραφαί, los que Heráclito dice que Pitágoras escogió para forjar su propia sabiduría.

2. La interpretación estándar de ἱστορίη en el fragmento 129

El fragmento 129 ha sido preservado en Diógenes Laercio (VIII.6) y dice así:

> Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων
> μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς
> συγγραφάς ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην,
> πολυμαθίην, κακοτεχνίην.

> Pitágoras, el hijo de Mnesarco, se ocupó de la investigación más que todos los hombres, y al escoger estas cosas que habían sido escritas, hizo una sabiduría propia,[1] un montón de cosas aprendidas de otros, una conspiración maligna.[2]

El pasaje está incluido entre los fragmentos dudosos en Diels y Kranz debido a los problemas planteados por Diels y algunos otros eruditos tempranos. Kranz mismo sostiene, en una nota, que el fragmento es, de hecho, auténtico,[3] y es universalmente aceptado como auténtico por estudiosos más recientes (por ejemplo, Guthrie, Robinson, Mansfeld, Marcovich, Kahn, KRS y Barnes).[4] Si aceptamos el consenso actual de

[1] Burnet, *Early Greek Philosophy* [*Early*], p. 134, y luego H. Cherniss, reseña de H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, en *American Journal of Philology* 60: 250, quien cita a Herodoto, I.129.2, sostienen que ἐποιήσατο debe ser traducido por "reclamó como suyos". No existe razón, sin embargo, para asumir que ἑαυτοῦ debe tomarse junto con ἐποιήσατο, como estos estudiosos parecen hacer, en vez de tomarlo como simplemente modificando σοφίην. El diccionario de Powell enumera unos veinticinco usos de ποιέω, en los que la voz media está manifiestamente empleada del mismo modo que la voz activa (B 2) y ése puede ser el caso también aquí, de manera que la traducción es simplemente "hizo su propia sabiduría". En la traducción de Burnet, además, el pasaje es una crítica mucho menos vigorosa a Pitágoras, ya que dice que "reclamó como su propia sabiduría lo que no era sino un conocimiento de muchas cosas y un engaño", lo que vuelve a la polimatía y a la mala ciencia cosas de las que Pitágoras no era responsable, sino que tomó prestadas de otros.

[2] Mis traducciones de πολυμαθίη y κακοτεχνίη se justifican al final del artículo.

[3] DK I, 181.

[4] Diels tenía dos motivos principales para dudar la autenticidad (DK I, 181). El primero era que comprendía que Diógenes citaba el fragmento como prueba de que Pitágoras escribió tratados. Ya que la erudición moderna había mostrado que todos los tratados atribuidos a Pitágoras son probablemente falsificaciones posteriores, Diels asumió que el fragmento 129 también había sido fabricado para autentificar las otras falsificaciones. El fragmento 129, sin embargo, de hecho no afirma que Pitágoras haya escrito nada, sino cuando más que indagó y escogió algunos escritos de otros: Burnet, *Early*, p. 134, n. 2; W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* [*Lore*], trans. E. Minar (Cambridge, 1972), p. 131; J. Mansfeld, "Fiddling the Books (Heraclitus B 129)" ['Fiddling'], en K. J. Boudouris, ed., *Ionian Philosophy* (Atenas, 1989), p. 230 (repr. en J. Mansfeld, *Studies in the Historiography of Greek Philosophy* (Assen, 1990), pp. 443–448). Malcolm Schofield, por su parte, en un artículo inédito ("Pythagoras the Plagiarist"), ha sugerido convincentemente que, en realidad, Diógenes no estaba citando a Heráclito como prueba de que Pitágoras dejó escritos. La segunda razón de Diels para dudar del fragmento tiene que ver con lo que él percibía como una extraña anomalía, consistente en que la frase "estos escritos" se refiera retrospectivamente a "investigación". Muchos estudiosos han seguido a Reinhardt

que el fragmento es auténtico, sin embargo, varios espinosos problemas de interpretación siguen presentándose respecto de la terminología que emplea; dos de estos problemas serán el foco de atención de este artículo. Comenzaré con lo que se entiende por "investigación", ἱστορίη, cuando Heráclito dice que Pitágoras "se ocupó de la investigación más que todos los hombres". La respuesta estándar a esta pregunta puede verse en los dos libros recientes más importantes acerca de Pitágoras, los de Kahn y Riedweg. Kahn identifica ἱστορίη como "una designación estándar de la ciencia milesia", y procede a enumerar "geometría, astronomía, geografía e historia" como ejemplos de esta ciencia.[5] Kahn traduce aquí ἱστορίη como "investigación" en vez de "ciencia", aunque en un artículo más reciente emplea "investigación científica", como hicieron Burnet y Marcovich.[6] La tesis de Kahn de que ἱστορίη se refiere a la ciencia milesia es una premisa crucial en su argumento de que el fragmento 129 proporciona una prueba temprana y confiable de que Pitágoras participó en la tradición de la ciencia natural presocrática y que, si hubiera escrito un libro, éste hubiera sido "intermedio entre el de Anaximandro y el de Filolao".[7] Riedweg argumenta, de manera similar, que ἱστορίη no es cualquier tipo de investigación, sino la investigación "característica de los primeros pensadores jónicos".[8] Ya que Heráclito "atribuyó sin ambigüedades"[9] la ἱστορίη a Pitágoras en el fragmento 129, Kahn concluye que Pitágoras pertenecía al "mundo intelectual creado por la nueva cosmología milesia", y Riedweg, que poseía una "filosofía natural propia".[10]

(*Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* [*Parmenides*], p. 235, n. 1) al considerar la extraña anomalía como simplemente una característica del estilo arcaico griego, y es difícil ver por qué debiera tomarse como signo de una falsificación. Más aún, argumentaré más adelante que no hay nada particularmente extraño o anómalo en la frase, cuando se la comprende apropiadamente. Mansfeld ("Fiddling", p. 232) argumenta que el fragmento 129 es una parodia del comienzo estándar de los libros de los siglos VI y V, y que ésta es una buena razón para considerar el fragmento como auténtico.

[5] C. H. Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans* [*Pythagoras*], p. 17.

[6] C. H. Kahn, "Writing Philosophy: Prose and Poetry from Thales to Plato" ["Prose"], en H. Yunis, ed., *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*. Cambridge, 2003, pp. 139–161, 140; Burnet, *Early*, p. 134; M. Marcovich, *Heraclitus: Greek Text with a Short Commentary* [*Heraclitus*], p. 68.

[7] Kahn, *Pythagoras*, p. 17.

[8] C. Riedweg, *Pythagoras: His Life, Teaching and Influence* [*Pythagoras*], p. 78.

[9] *Idem*.

[10] Kahn, *Pythagoras*, p. 17; Riedweg, *Pythagoras*, p. 78. Kahn y Riedweg no son los

Kahn y Riedweg hacen dos grandes suposiciones acerca de ἱστορίη: 1) que implica un cierto contenido, verbigracia, el mundo natural en general y la cosmología en particular, y 2) que implica una cierta metodología, la de la nueva ciencia jónica, la cual adopta un visión racional y crítica de las explicaciones griegas tradicionales y mitológicas del mundo. Otro fragmento de Heráclito causa algunas dificultades a este intento de asociar a Pitágoras con el racionalismo jónico. En el fragmento 40, Heráclito dice:

> πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὖτίς τε Ξενοφάνεα τε καὶ Ἑκαταῖον.

> Mucho aprender de otros no enseña a tener entendimiento. Pues le hubiera enseñado a Hesíodo y Pitágoras y, de nuevo, a Xenófanes y Hecateo.

Como Burkert lo enfatizó, la estructura de la frase de Heráclito asocia claramente a Pitágoras y Hesíodo como un par y a Xenófanes y Hecateo como otro.[11] Hesíodo y Pitágoras se unen primero con un simple καὶ, y entonces Heráclito claramente señala el hecho de que está añadiendo otro par diferente, porque lo introduce con αὖτίς τε, "y de nuevo", y también porque une a Xenófanes y Hecateo con τε καὶ, lo que sugiere que dirige la atención hacia ellos como par, en lugar de unirlos simplemente (Liddell, Scott y Jones [LSJ], *s. v.* II). Heráclito no puede estar juntando a Pitágoras con Hesíodo sobre bases cronológicas, ya que Hesíodo floreció ciento cincuenta años antes que Pitágoras, mientras que Xenófanes y Pitágoras son contemporáneos casi exactos. Así, el juntarlo con Hesíodo sugiere que Heráclito vio alguna semejanza en la concepción general, o en el modo de abordar su contenido, entre Pitágoras y Hesíodo; Pitágoras no pertenece al nuevo mundo del racionalismo jónico representado por Xenófanes y Hecateo, sino a la visión mitológica del mundo que se halla en Hesíodo. Aquí surge otra vez la importancia

únicos que adoptan esta manera de entender la palabra ἱστορίη. Como ya notamos, Burnet y Marcovich la traducen explícitamente como "investigación científica", y en G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, *The Presocratic Philosophers* [KRS], p. 218, es glosada como "la práctica voraz y crítica de la investigación, característica de los intelectuales jónicos".

[11] Burkert, *Lore*, p. 210.

de la interpretación de ἱστορίη en el fragmento 129, porque Kahn utiliza su interpretación de ella como ciencia milesia para desactivar la conjunción de Pitágoras y Hesíodo en el fragmento 40, concluyendo que "no hay razón para suponer que el gran saber que se atribuye a Pitágoras se limite a la genealogía teológica al estilo de Hesíodo".[12]

Mi primer punto es que la ἱστορίη, entendida como denominación estándar de la ciencia jónica, es un invento de la erudición moderna. No estoy cuestionando la existencia del racionalismo jónico, sino más bien la tesis de que la palabra griega ἱστορίη destaque este nuevo modo del pensamiento. En Herodoto, que proporciona el mejor paralelo del uso heracliteo, ἱστορίη es una palabra general para la indagación, que implica una curiosidad activa y el deseo de saber cosas, pero no se limita a un contenido específico o a una determinada concepción racional del mundo. Puede tan fácilmente referirse a la investigación de varias versiones de un mito o de prácticas religiosas, como a la indagación de fenómenos de la naturaleza, y no implica necesariamente ningún interés en racionalizar esos mitos o esas prácticas religiosas. Tampoco está usualmente basada la ἱστορίη en testimonios oculares directos, como ha sido tantas veces erróneamente sugerido. Los usos que se encuentran en Herodoto sugieren que ἱστορίη, de hecho, enfatiza la indagación de cosas meramente oídas, de lo que las personas han dicho o escrito. Echemos una mirada a los materiales.

3. El significado de ἱστορίη en el griego de los siglos V y IV

Ἱστορίη (ἱστορία en ático), el verbo correspondiente ἱστορέω y el sustantivo agente emparentado ἵστωρ son palabras relativamente poco comunes en el vocabulario epistemológico griego. Lo que más sorprende es que, si ἱστορίη fue realmente la palabra estándar para referirse a la ciencia natural jónica, el verbo no aparezca jamás en los fragmentos de los presocráticos, y los dos sustantivos ocurran sólo una vez cada uno. La propia ἱστορίη aparece sólo aquí, en el fragmento 129 de Heráclito.[13] Esto podría no parecer algo tan sorprendente, dado que casi nada ha sobrevivido de los más tempranos textos jónicos de Anaximandro y Anaxímenes. Es extraño, sin embargo, que la palabra que es conside-

[12] Kahn, *Pythagoras*, p. 17.

[13] Ἵστωρ aparece solamente en el fragmento 35 de Heráclito. Ἱστορέω ocurre sólo en el fragmento 299 de Demócrito, el cual es usualmente considerado espurio.

rada central en el racionalismo jónico, en el que se basa la tradición presocrática, no aparezca después en ninguna parte en esa tradición, excepto en la crítica de Heráclito a Pitágoras en el fragmento 129. El término tampoco es especialmente común fuera de los textos presocráticos. Aparece cuatro veces en tratados hipocráticos que probablemente son tempranos, tres veces en Platón, y dos en Isócrates. Es interesante que no sea jamás empleada por Tucídides. Es más común en Aristóteles, en cuya obra aparece entre treinta y cuarenta veces, según cuáles tratados de Aristóteles sean considerados auténticos.[14]

¿Qué es, entonces, lo que ha originado la idea común de que ἱστορίη es el término estándar para referirse a la ciencia natural jónica? La respuesta está en un pasaje del *Fedón* de Platón. En 96 A, Sócrates cuenta que en su juventud deseaba "esta sabiduría a la que llaman investigación acerca de la naturaleza (περὶ φύσεως ἱστορίαν)". Las clases de cuestiones de que se ocupan quienes practican esa "investigación acerca de la naturaleza" son, claramente, las cosas consideradas en los textos cosmológicos presocráticos típicos, esto es, los fenómenos terrestres y celestes en general (96 C: τὰ περὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γὴν πάθη) y, especialmente, cuestiones tales como si pensamos con la sangre o con el aire o el fuego. ¿Qué es legítimo concluir acerca del uso de ἱστορία en este pasaje? En primer lugar, que algunas personas, a principios del siglo IV antes de Cristo, cuando se supone que Sócrates dice esas palabras, llamaban a la ciencia natural presocrática περὶ φύσεως ἱστορία, "investigación acerca de la naturaleza". No hay indicación alguna de que Platón quiera que entendamos esta frase como la expresión empleada por los presocráticos en el siglo VI. La expresión "llaman" es vaga respecto del sujeto, y lo más natural es tomarla como indicativa del uso común del momento en que Sócrates habla, o del uso de los expertos en ese campo durante la época. Es aún más crucial señalar que no hay la más tenue indicación de que el solo término ἱστορία, que es el que se encuentra en el fragmento 129 de Heráclito, pudiera ser usado para referirse a la ciencia natural presocrática. En el *Fedón*, el término técnico para referirse a la ciencia jónica no es "investigación", sino "investigación acerca de la naturaleza".

La relativamente abundante documentación aristotélica del uso de ἱστορία sugiere claramente que la frase modificadora "acerca de la na-

[14] Me concentraré en usos de ἱστορίη, notando la documentación de ἵστωρ y ἱστορέω sólo donde sea pertinente. Estas otras dos palabras son, sin embargo, tanto o incluso más raras. Ninguna de las dos aparece en Tucídides, ἱστορέω jamás es empleado por Platón, y ἵστωρ aparece sólo dos veces.

turaleza" es efectivamente crucial para denotar la ciencia jónica. Aristóteles usa una sola vez, en *De caelo* (298b 2), la expresión platónica περὶ φύσεως ἱστορία para referirse a la ciencia natural como aquella que se ocupa de elementos como tierra y fuego, pero también del cielo y sus partes, así como de las plantas y los animales, es decir, los temas generales tratados en la cosmología presocrática. Ésta es, sin embargo, sólo una clase de investigación, una clase de ἱστορία. En los tratados biológicos, Aristóteles frecuentemente (por ejemplo, *GA*, 716b 31) hace referencia a lo que ha dicho ἐν ταῖς ἱστορίαις ταῖς περὶ τῶν ζῴων, "en las investigaciones acerca de los animales".[15] En un par de lugares en los tratados biológicos se refiere solamente a lo que ha dicho en "las investigaciones", donde el contexto deja claro que ésta es simplemente una manera abreviada de referirse a "las investigaciones acerca de los animales" (por ejemplo, *GA*, 719a 10). Todavía otro tipo de investigación se especifica en *De anima*, donde Aristóteles se refiere en una ocasión a "la investigación acerca del alma" (402a 4). Hasta aquí, todos los usos han sido aplicados a la ciencia natural. En la *Retórica*, sin embargo, Aristóteles procede a hablar acerca de "las investigaciones de quienes escriben acerca de las acciones humanas" (1360a 37), lo cual es una referencia a lo que nosotros llamaríamos historia, a los escritos de Herodoto y Tucídides. En la *Poética*, Aristóteles emplea la sola palabra ἱστορία varias veces como abreviatura para referirse a esta clase de investigación (1451b 2, 1451b 11). Hay dos pasajes en Aristóteles donde ἱστορία es empleada sin indicación de cuál sea su tema, expreso o implícito en el contexto (*Pr. An.*, 46a 22; *HA,* 491a 2). En ambos casos, la palabra tiene con claridad el significado general de "investigación" (de cualquier clase) y no refiere en especial a la ciencia jónica o a algún otro tipo de investigación en particular. El uso de Aristóteles muestra, así, que ἱστορία es, en sí mismo, un término general que significa "investigación", que puede aplicarse a una amplia gama de temas mediante la adición de una frase modificadora. No hay prueba alguna de que el solo término ἱστορία hubiera contenido normalmente una referencia a la ciencia jónica.

En LSJ se enumeran tres sentidos de ἱστορία. El primero es el que hemos estado examinando, "investigación", y el último es un uso relativamente raro, al menos en textos tempranos, que significa "relato escrito de las propias investigaciones". En el segundo uso, el otro que

[15] Éstas son referencias al tratado cuyo título es con frecuencia incorrectamente traducido como *La historia de los animales*.

es común, ἱστορία se refiere al conocimiento obtenido por medio de la investigación, y es así con frecuencia traducida por "información" o "saber". También en este caso el solo término se refiere al saber en general, y no se destaca un tipo específico de conocimiento.[16] En el *Panatenaico* (*circa* 399 antes de Cristo), Isócrates pone en boca de uno de sus estudiantes una crítica de su discurso acerca de Atenas y Esparta por ser "complicado y difícil de entender, henchido de mucha erudición y filosofía" (πολλῆς μὲν ἱστορίας γέμοντα καὶ φιλοσοφίας, 246.6). No hay lugar para desplegar todos los matices del lenguaje aquí, pero está claro que, dado el tema del discurso, ἱστορία debe ser, o bien historia en el sentido moderno, esto es, conocimiento de sucesos acaecidos en el pasado o, más probablemente, saber en un sentido general que incluiría observaciones acerca de una amplia variedad de asuntos, tales como las constituciones de Atenas y Esparta. Lo que es, de nuevo, extremadamente inverosímil, es que ἱστορία sea una referencia a la ciencia presocrática.[17]

Antes de regresar a los más tempranos usos de ἱστορίη, aquellos en Herodoto, se requiere examinar dos pasajes más, uno de fines del siglo v antes de Cristo y uno de nuevo considerablemente posterior. En primer lugar, el fragmento 910 (Nauck) de Eurípides es con frecuencia citado, junto con el pasaje del *Fedón* discutido más arriba, como prueba de que ἱστορία significa ciencia jónica, dado que el fragmento describe

[16] De entre los tres usos platónicos de ἱστορία, el segundo pertenece a esta clase. En el *Fedro*, en un pasaje en que se discute la profecía, Sócrates explica el nombre que se daba a la adivinación por medio de aves y otros signos, *oionística*, como resultante del hecho de que "usa el razonamiento para traer inteligencia (νοῦν) y aprendizaje (ἱστορίαν) al pensamiento humano (οἰήσει)" (244 C–D; trad. al inglés de Woodruff y Nehamas). El tercer uso platónico (*Crat.*, 437 B) no arroja mucha luz sobre las cuestiones que se discuten en este artículo. Se da una etimología fantasiosa de la palabra en términos de que "detiene el flujo" (ἵστησι τὸν ῥοῦν).

[17] El otro uso de ἱστορία en Isócrates destaca un campo específico del saber. La *Carta a los gobernantes de Mitilene* de Isócrates ruega a los gobernantes que permitan a Agenor, el maestro de música de su nieto, regresar del exilio. Isócrates alaba a Agenor como el hombre más destacado del momento "en el conocimiento que pertenece a esta rama de la educación" (4: περὶ τὴν ἱστορίαν τῆς παιδείας ταύτης). Podemos así añadir la *mousiké* a las disciplinas que puede destacar ἱστορία, si se le añade la frase cualificativa apropiada. Tres de los cuatro usos de ἱστορίη en tratados hipocráticos tempranos también tienen el significado general "saber" (*Arte,* 1.2; *Preceptos,* 13.9, 13.12), aunque en un cuarto caso se especifica el saber como conocimiento de "aquello que es el hombre y por medio de qué causas surge" (*De la medicina antigua,* 20).

a quien ha adquirido el entendimiento de la ἱστορία "contemplando el orden que no envejece de la naturaleza inmortal". Es importante, sin embargo, mirar el fragmento entero:

> ὄλβιος ὅστις τῆς ἱστορίας
> ἔσχε μάθησιν
> μήτε πολιτῶν ἐπὶ πημοσύνην
> μήτ' εἰς ἀδίκους πράξεις ὁρμῶν
> ἀλλ' ἀθανάτου καθορῶν φύσεως
> κόσμον ἀγήρων.

> Feliz es quien logra el entendimiento del saber, no para el daño de los ciudadanos, ni incurriendo en actos injustos, sino contemplando el orden que no envejece de la naturaleza inmortal.

La última frase refiere claramente a la tradición cosmológica presocrática y muestra que la ciencia jónica es un tipo de ἱστορία, una clase de saber. El fragmento no muestra, sin embargo, que la sola palabra ἱστορία indique esta clase de investigación. Los estudiosos saltan rápidamente de las dos primeras líneas, "feliz es quien logra el entendimiento del saber", hasta la descripción del hombre feliz como "contemplando el orden que no envejece de la naturaleza inmortal" en las líneas 5 y 6. En las líneas 3 y 4 se nos dice que el hombre feliz no logra el saber "para el daño de los ciudadanos, ni incurriendo en actos injustos". Es posible que Eurípides tenga en mente a alguien que logra un saber acerca del cosmos para cometer actos injustos o para dañar a los ciudadanos, pero con seguridad es más plausible que esté pensando en un saber de otra clase, un saber como el que expendían los sofistas, la pericia en trucos de oratoria y argumentación erística, la cual era comúnmente vista como conducente a comportamientos injustos. De este modo, el fragmento 910 dice que la persona que busca el saber en áreas que conducen al daño de los conciudadanos no es quien es feliz, sino quien busca el saber que se concentra en el orden de la naturaleza. El estudio del cosmos es un tipo posible de investigación o saber, pero el fragmento 910 no proporciona prueba alguna de que ἱστορία, usada por sí sola, se refiera a esta forma específica de investigación.

El pasaje final es más de cien años posterior, pero sigue siendo crucial para entender el significado de ἱστορία. Como lo ha enfatizado Burkert, Hermenesianacte de Colofón, un poeta griego de principios del siglo III antes de Cristo, conecta específicamente a Hesíodo con la ἱστορίη, des-

cribiéndolo en el fragmento 7 (Athen., 13, 597 B) como "el guardián (o el dueño) de todo saber" (πάσης ἤρανον ἱστορίης).[18] No hay nada en el contexto que sugiera que Hermesianacte vea a Hesíodo como practicante de la ciencia natural jónica. Por mucho, la interpretación más verosímil del vasto "saber" de Hesíodo es que consiste en su familiaridad con las tradiciones mitológicas acerca de los dioses, reflejada en la *Teogonía*, y con la literatura de la sabiduría moral, tal como es presentada en *Los trabajos y los días*. El punto crucial es que la interpretación estándar del fragmento 129 ha utilizado la palabra ἱστορίη como prueba de que, a pesar de que Heráclito conjunta a Pitágoras y Hesíodo en el fragmento 40, Pitágoras debe distinguirse de Hesíodo y agrupado con practicantes de la ciencia jónica de la naturaleza como Xenófanes. El pasaje de Hermesianacte muestra que éste es un argumento problemático, ya que Hesíodo también es descrito como practicante de la ἱστορίη, haciendo así perfectamente plausible que Heráclito considere que ambos, Pitágoras y Hesíodo, practicaran la ἱστορίη, a pesar de categorizar a Pitágoras como superior a Hesíodo. El unirlo con Hesíodo sugiere, sin embargo, que el saber de Pitágoras no era específicamente la ciencia jónica, sino la clase de saber que encontramos en *Teogonía* y *Los trabajos y los días*. Es sorprendente que ni Kahn ni Riedweg ni nadie más que defienda la interpretación dominante haya discutido este pasaje de Hermesianacte. Quizás simplemente se considera que el pasaje es demasiado tardío para proporcionar indicios confiables del uso en tiempos de Heráclito; ya es hora de considerar ese uso, y se verá claro que el pasaje de Hermesianacte está en perfecto acuerdo con el uso temprano, tal como aparece en Herodoto.

Herodoto nos proporciona el mejor paralelo para el uso de Heráclito, por varias razones. Escribió antes que Platón y Aristóteles, en los años veintes del siglo v antes de Cristo, o incluso antes. Y lo que es más importante, escribió en el dialecto jónico empleado por Heráclito. Además, claramente utilizó a autores jónicos más tempranos, como Hecateo, de modo que su uso de ἱστορίη es quizá lo más cerca que podemos llegar a lo que Heráclito pueda haber querido decir con este término. De hecho, Kahn, en su libro ya clásico sobre Heráclito, sostiene que para "el uso normal de [...] palabras en prosa jónica, su sentido 'ordinario' para el público original de Heráclito [...] nuestro mejor guía será el uso de Herodoto".[19] El uso herodoteo de ἱστορίη se aviene bien, en gran

[18] Burkert, *Lore*, p. 210.

[19] C. H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus* [*Art*], p. 92.

medida, con el uso más tardío estudiado páginas antes; se refiere a la investigación en general, y no a un campo de estudio o a una metodología específicos. El uso herodoteo sí sugiere, sin embargo, ciertas connotaciones respecto de la naturaleza de la investigación que son especialmente pertinentes para el uso heracliteo del término en el fragmento 129.

El uso de ἱστορίη en Herodoto ha sido objeto de atención especial debido a su estatuto de fundador de la disciplina que llamamos historia. Se ha prestado mucha atención a la etimología de la palabra. La interpretación dominante es que está relacionada con la raíz *wid-*, que significa "ver",[20] aunque se ha sugerido una derivación a partir de ἵζειν, "sentarse", que se referiría a la función del representante oficial llamado ἵστωρ, quien convocaba a la gente para escuchar sus testimonios.[21] Sin embargo, en cierta medida, las etimologías propuestas, y en particular la etimología predominante a partir del significado radical "ver", han conducido a generalizaciones desencaminadoras, como por ejemplo la idea de que ἱστορίη implica siempre testimonio ocular, de primera mano,[22] lo cual es contradicho por el propio uso de Herodoto, en el cual distingue entre lo que ha visto y lo que ha aprendido por medio de la investigación (2.99.1). Los estudios más recientes concluyen que en

[20] E. J. Bakker, "The Making of History: Herodotus' *Historiês Apodexis*", en E. J. Bakker, I. J. F. De Jong y H. Van Wees, eds., *Brill's Companion to Herodotus*, p. 13.

[21] E. D. Floyd, "The Sources of Greek ἵστωρ 'Judge, Witness'", *Glotta* 68: 157–166. W. R. Connor ("The Histor in History", en R. M. Rosen y J. S. Farrell, eds., *Nomodeiktes: Greek Studies in Honor of Martin Ostwald*, pp. 3–15) ha dirigido la atención hacia las semejanzas entre la conducta del propio Herodoto en cuanto investigador, especialmente en los primeros libros de su historia, y lo que sabemos de las funciones del ἵστωρ a partir de autores como Homero. Como el ἵστωρ, Herodoto se representa a sí mismo como árbitro que sirve de intermediario a las tesis rivales. Uno se pregunta, sin embargo, hasta dónde es legítimo llevar el paralelismo, ya que el nombre ἵστωρ no es usado por Herodoto nunca.

[22] H. Fränkel, "Xenophanes' Empiricism and His Critique of Knowledge (B 34)", en A. P. D. Mourelatos, ed., *The Pre-Socratics*, pp. 118–131. En la p. 125 identifica el ámbito de la *historiē* como aquel que puede ser confiablemente investigado, en contraste con la leyenda, y la traduce por "conocimiento personal directo" (p. 130). Aunque Herodoto claramente considera a Creso como un punto de partida más confiable para comenzar la propia discusión acerca de la causa de la guerra, no hay indicación alguna de que considere los varios mitos que se cuentan entre los persas, los griegos y los fenicios acerca de figuras tales como Io y Europa, con los que él mismo comienza su historia, como si estuvieran separados de su investigación. Sin duda, sería extraño que Herodoto declarase que está presentando los resultados de sus investigaciones y procediera inmediatamente a enumerar leyendas que no consideraba parte de sus investigaciones.

Herodoto ἱστορία es "un medio de conseguir información por medio de escuchar".[23] "El meollo del concepto no es tanto el ver por uno mismo, como el adquirir conocimiento por medio del interrogatorio de otros",[24] de manera que ἱστορίη es literalmente la recopilación de "testimonios de oídas".[25]

¿Cuál es la evidencia documental de Herodoto? De modo sorprendente, ἱστορίη aparece sólo cinco veces. El verbo ἱστορέω es más común, siendo usado diecisiete veces. Comenzaré con los cinco usos de ἱστορίη. El más famoso está en la primera oración del libro de Herodoto, donde anuncia que "ésta es la presentación de la investigación (ἱστορίης ἀπόδεψις) de Herodoto de Halicarnaso". El contexto es aquí tan general, que es díficil sacar conclusiones, pero dos observaciones son importantes. En primer lugar, hay diferencia entre la investigación y su publicación. La presentación de sus investigaciones incluye la organización de su material y las conclusiones derivadas de éste, pero la ἱστορίη en sentido propio consiste en las investigaciones que él mismo emprendió.[26] En segundo lugar, el uso de ἱστορίη en la primera oración, como introducción a la obra entera, sugiere que tiene aquí un sentido muy amplio, incluyente de todas las investigaciones que Herodoto llevó a cabo: investigaciones que realizó acerca de otras personas, textos que consultó y cosas que vio. Incluirá, entonces, temas que Herodoto tiene en común con los cosmólogos presocráticos, como las causas de las crecidas del Nilo en verano (2.19.27),[27] pero también

[23] Bakker, "Making", p. 15.

[24] *Ibid.*, p. 16.

[25] A. B. Lloyd, "Egypt", en Bakker, De Jong y Van Wees, eds., *Brill's Companion to Herodotus*, p. 419. Bakker todavía subraya que se supone que los otros a quienes uno interroga son testigos oculares, aunque esto está en conflicto con su afirmación de que ἱστορία es un medio para obtener información acerca de "lo que está más allá de la percepción, remota en el espacio o el tiempo" ("Making", p. 16). Como espero mostrar más adelante, la evidencia textual en verdad sugiere que la ἱστορίη en sentido propio es simplemente llevar a cabo investigaciones sin limitarse a testigos oculares solamente, y que, aunque Herodoto hace juicios críticos acerca de sus investigaciones, ἱστορία en el sentido propio se concentra en las investigaciones más bien que en los juicios.

[26] Véase también 7.96, donde Herodoto dice que no reportará información conseguida por medio de la investigación, es decir, los nombres de los líderes de los contingentes nativos del ejército persa, porque estos nombres no son necesarios "para el relato de su investigación" (ἐς ἱστορίης λόγον).

[27] Véase D. W. Graham, "Philosophy on the Nile: Herodotus and Ionian Research" ["Nile"], *Apeiron* 36.4: 291–310.

los mitos acerca de Io y Europa, con los que Herodoto comienza su libro (1.1-5), igual que sus reportes de las costumbres de varios pueblos y sus relatos acerca de animales extraños.

Se puede obtener una comprensión más específica del significado de ἱστορίη a partir de dos pasajes en el libro segundo, en los que Herodoto describe, no su propia ἱστορίη, sino la de los sacerdotes egipcios. Herodoto reporta (2.118) que preguntó a los sacerdotes egipcios si el relato griego de los sucesos en Troya era cierto. Los sacerdotes le refirieron un relato de esos sucesos que dijeron haber conocido del propio Menelao sobre la base de investigaciones (ἱστορίῃσι φάμενοι εἰδέναι παρ' αὐτοῦ Μενέλεω). El punto crucial que hay que notar es el contenido de estas investigaciones. No se trata de investigaciones acerca de ciencia natural, sino acerca de historias tradicionales, es decir, mitos, en este caso, el mito central en la tradición griega, el de la guerra de Troya. De este modo, para Herodoto, la recopilación de diferentes versiones de mitos es una actividad perfectamente legítima para la ἱστορίη.[28] Una indicación aún más clara acerca de las connotaciones de ἱστορίη aparece al final del relato de los sacerdotes egipcios acerca de Helena y Menelao (2.119). Herodoto comenta que los sacerdotes le dijeron que sabían (ἐπίστασθαι) algunas de estas cosas por medio de investigaciones (ἱστορίῃσι), pero que otras cosas las sabían con certeza (ἀτρεκέως ἐπιστάμενοι), ya que habían ocurrido en su país (παρ' ἑωυτοῖσι γενόμενα). Aquí ἱστορίη es usada para referirse a investigaciones acerca de sucesos que ocurrieron fuera de Egipto y que son por ello más remotos y menos confiablemente conocidos que la información que los sacerdotes pudieron obtener de fuentes dentro del propio Egipto. Así, ἱστορίη tiene la connotación de investigaciones que van más allá de lo que está disponible de inmediato y que requieren, por lo tanto, de esfuerzo, y probablemente también de viajes, pero que también son menos susceptibles de proporcionar un cierto conocimiento.

Un tercer pasaje del libro segundo que describe la propia investigación de Herodoto en vez de la de los sacerdotes resulta crucial, en cuanto que distingue ἱστορίη de otros aspectos de la metodología de Herodoto. A la mitad del libro 2 (99), Herodoto dice que lo que ha dicho hasta ese momento en el libro es resultado de "lo que he visto, mi juicio y mi investigación" (ὄψις τε ἐμὴ καὶ γνώμη καὶ ἱστορίη). Éstas

[28] La pretensión de los sacerdotes egipcios de tener conocimiento derivado del propio Menelao tendría que estar basado en su confianza de haber descubierto una tradición oral o un documento escrito que se remontara en última instancia a él.

parecerían ser las tres herramientas principales en que Herodoto se apoya en su relato acerca de Egipto: lo que él mismo ha visto, sus juicios acerca de lo que ha visto y oído, y lo que ha averiguado indagando o interrogando a otros. Este pasaje muestra que, hablando con propiedad, la ἱστορίη no se basa en una literal "autopsia" ni está constituida por los juicios de Herodoto acerca de lo que es razonable; la ἱστορίη consiste, en cambio, en aquello que más vemos en Herodoto: sus reportes de lo que diversas personas dicen en respuesta a sus indagaciones, es decir, testimonios "de oídas". En este pasaje del libro segundo, Herodoto continúa diciendo que en el resto de ese libro contará los relatos egipcios (Αἰγυπτίους [...] λόγους) en conformidad con lo que ha escuchado (κατὰ τὰ ἤκουον). Lo que sigue deja claro que se refiere a lo que ha escuchado de los sacerdotes egipcios. A primera vista, es difícil entender en qué consiste la diferencia entre sus investigaciones hasta este punto en el libro segundo, es decir, lo que ha escuchado de las personas que ha interrogado, lo que ha aprendido por ἱστορίη, y la información que presenta en el resto del libro, la que ha escuchado de los sacerdotes egipcios. La diferencia crucial bien puede ser que el material presentado en la segunda mitad del libro es un material que Herodoto reporta con base en una sola fuente, sin llevar a cabo más investigaciones. Así, parecería que ἱστορίη tiene la connotación de ser una recopilación activa de lo que la gente dice acerca de un determinado tema, en vez de simplemente reportar una única fuente: verbigracia, es una "visión general" de opiniones acerca del tema.[29]

Una vez más, es importante notar la amplia gama de temas a que refieren las investigaciones que constituyen ἱστορίη para Herodoto. En la primera mitad del libro segundo, que Herodoto etiqueta como resultado de su ἱστορίη, de hecho indaga temas de ciencia natural, como el comportamiento del Nilo (2.19–27); también investiga, sin embargo, prácticas rituales, como la costumbre de los tebanos de sacrificar cabras y de rehusarse siquiera a tocar a las ovejas (2.42); e investiga los mitos de Heracles que justifican esta práctica ritual, sobre la base de que Heracles pudo ver a Zeus, pero sólo cuando Zeus llevaba puestas la cabeza y la zalea de un carnero. Por eso se considera sagrado al carnero y no se lo sacrifica. En la mayoría de los casos, lo que Herodoto reporta es el resultado de lo que la gente le dice oralmente en respues-

[29] Debo la traducción *survey* a David Sedley. [Dicho término en inglés también podría traducirse al español, además de "visión general", como "sondeo" o "encuesta". N. del trad.]

ta a sus preguntas, pero me parece verosímil que algunas de sus investigaciones estuvieran dirigidas a fuentes escritas y que una parte de "lo que la gente dice" era lo que la gente dijo por escrito. Así, cuando Herodoto reporta las tres diferentes explicaciones griegas del desbordamiento del Nilo, bien puede estarse basando en lo que ha leído en autores griegos, como Hecateo y Anaxágoras.[30]

Éstos son los cinco usos de ἱστορίη en Herodoto; muestran que su significado es la recopilación activa de lo que la gente dice sobre un tema determinado. Puede tratarse de fenómenos naturales, pero temas como los mitos y las prácticas religiosas son de hecho mucho más comunes. Más aún, ἱστορίη no se limita a explicaciones racionales de fenómenos naturales o al comportamiento humano. La conducta de los tebanos respecto de las ovejas no es objeto de racionalización, sino que se la explica en los términos de un mito. Los diecisiete usos del verbo ἱστορέω confirman ampliamente estos resultados respecto de ἱστορίη, aunque no me ocuparé de ellos en detalle. El verbo se usa primordialmente con el sentido de interrogar a una persona o el de hacer investigaciones consultando a una cierta cantidad de personas. Muchos de los usos no tienen nada que ver con la práctica de la ἱστορίη por Herodoto mismo, sino se refieren a preguntas que una persona hace a otra en el curso de la vida humana, por ejemplo, un padre que le pregunta a su hijo qué dijo su abuelo (3.51). En algunos casos, estas investigaciones requieren viajar, pero el énfasis se pone en lo que se descubre por medio de preguntar a la gente, más que en aquello que se ve como parte del viaje.[31]

Finalmente ¿qué nos dicen los usos de Herodoto y de otros autores de los siglos v y iv acerca de lo que puede querer decir Heráclito con ἱστορίη en el fragmento 129?[32] En primer lugar, no hay ninguna base

[30] Véase Graham, "Nile".

[31] Powell enumera siete usos en los que una persona específica o un grupo de personas son interrogados, frecuentemente con una pregunta indirecta adicional. En otros nueve casos, el verbo se usa en sentido absoluto, sin especificar a quién se interrogó. Creso es representado haciendo investigaciones (ἱστορέων) acerca de quiénes eran los más poderosos entre los griegos (1.56). La conexión de ἱστορίη con el escuchar, en contraste con ver por uno mismo, aparece de nuevo en el reporte de Herodoto en 2.29 de que, respecto de las fuentes del Nilo, su explicación se basaba en sus propios viajes y lo que él mismo había visto (αὐτόπτης ἐλθών) hasta Elefantina, pero más allá de ese punto su explicación se basa en "investigar de oídas" (ἀκοῇ [...] ἱστορέων).

[32] En el fragmento 35, Heráclito emplea el sustantivo ἵστωρ, que es el sustantivo agente emparentado con ἵστωρ y ἱστορία: χρὴ εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους

para la idea de que la práctica de ἱστορίη por Pitágoras se refiere de modo específico a la ciencia jónica. Esta conclusión estaría justificada sólo si Heráclito hubiera dicho que Pitágoras practicó la ἱστορίη περὶ φύσεως más que la mayoría de los hombres. Tanto el uso herodoteo como la práctica posterior sugieren que el lector del fragmento 129 habría tomado ἱστορίη como un término con sentido muy general que significaba "investigación" y que no implicaba ningún objeto o metodología específicos en su modo de ocuparse del mundo.[33] El uso de Herodoto sugiere que el público de Heráclito habría entendido que Pitágoras se ocupó activamente de recopilar lo que la gente decía acerca de determinados temas, de hacer investigaciones, y que creó su sabiduría a partir de tales informaciones de oídas. Recientemente, Granger ha formulado el argumento convincente de que, si Heráclito estuviera familiarizado con una versión temprana de las breves máximas acerca de rituales y mitología conocidos como ἀκούσματα o σύμβολα, "habría tenido buenas razones [...] para pensar que Pitágoras tomó prestadas muchas de sus ideas de otros, y es un mero compilador de opiniones".[34] Burkert, en particular, ha mostrado que los ἀκούσματα no son

ἄνδρας εἶναι ("Es necesario que los hombres que aman la sabiduría tengan conocimiento de muchísimas cosas"). Sigo a Kahn, (*Art*, p. 105) en atribuirle todo el texto a Heráclito. Desafortunadamente, en este caso no podemos acudir a Herodoto para una mejor comprensión, ya que nunca usa la palabra. La mayoría de los historiadores de la filosofía antigua traducen ἵστωρ por "investigador" (por ejemplo, Kahn, Robinson, KRS), debido a su conexión etimológica con ἱστορία, pero no he podido encontrar un paralelo para tal traducción. Lo más cercano es el uso de "árbitro" (Hom., *Il*., 23, 486; *cf*. 18, 501). Tal árbitro hubiese tenido que hacer investigaciones, pero no es lo mismo que un investigador *tout court*. El uso más común, en el griego temprano igual que en el tardío, es como adjetivo que describe a alguien como "hábil" en alguna área (por ejemplo, en el Himno a Selene homérico, línea 2, las musas son "hábiles en el canto") o como "teniendo conocimiento" (por ejemplo, el coro en el drama de Sófocles llama malvada a Electra, y ella responde (850) que "sabe esto, lo sabe muy bien" —τοῦδ' ἵστωρ, ὑπερίστωρ; *cf*. Hes., *Op*., 792, y West, *ad loc*.). Esto sugiere que ἵστορας en el fragmento 35 debiera traducirse por "tienen conocimiento", pero es difícil saber si Heráclito está burlándose del nuevo término φιλόσοφος (H. Granger, "Heraclitus' Quarrel with Polymathy and *Historiê*" ["Quarrel"], en *Transactions of the American Philological Association* 134: 250), del cual una cuestionable tradición tardía dice que Pitágoras lo acuñó, o si él mismo (*sc*. Heráclito) lo está adoptando.

[33] Los estudiosos modernos harían bien en utilizar ἱστορίη περὶ φύσεως, o encontrar una nueva expresión para designar la práctica jónica de una investigación racional de la naturaleza.

[34] H. Granger, "Quarrel", pp. 247–248.

radicalmente nuevos en su contenido, sino que están inspirados en prácticas rituales anteriores.[35] De hecho, dos de nuestras otras fuentes tempranas acerca de Pitágoras subrayan precisamente su vasto aprendizaje de las opiniones de otros y su "tomar prestado" de éstas. Ion de Quíos, así, dice que Pitágoras, "por encima de todos, conocía y dominaba las opiniones de los hombres" (fr. 4, 3–4). Herodoto atribuye la doctrina de la metempsicosis a los egipcios y reporta que algunos griegos la han usado como si fuera algo único y peculiar de ellos mismos (2,123). Hay pocas dudas de que Herodoto se refiere en parte al más famoso exponente de la metempsicosis en la tradición griega, Pitágoras, y que lo acusa de lo mismo que Heráclito, es decir, de recopilar las opiniones de otros, en este caso los egipcios, y hacerlas pasar por propias. El uso de Heráclito de ἱστορίη, lejos de conectar a Pitágoras con la tradición del pensamiento independiente y racional que es característico de la especulación cosmológica jónica, lo retrata en cambio como investigador consumado y recopilador de las opiniones de otros. Tales opiniones podrían incluir las de los filósofos jonios de la naturaleza, pero el uso de la palabra ἱστορίη no es una indicación de que así haya sido, y es igualmente plausible que haya incluido las prácticas religiosas y los mitos que reflejan los ἀκούσματα. A su vez, esta conclusión nos conduce al otro problema central en el fragmento. ¿Qué son las συγγραφαί que Pitágoras escogió de entre sus investigaciones para construir su propia sabiduría, la sabiduría que Heráclito considera, en el mejor de los casos, un montón de cosas aprendidas de otros y, en el peor de los casos, una conspiración maligna (κακοτεχνίη)?[36]

4. El significado de συγγραφή en el griego del siglo V

Antes de enfocar el uso de συγγραφή en el fragmento 129, es necesario aclarar algunos problemas en la gramática de la oración en la que ocurre. Cuando Heráclito dice que Pitágoras hizo una sabiduría propia "seleccionando estos escritos", un problema interpretativo central ha sido cómo entender la fuerza del pronombre demostrativo "estos". Podría ser una referencia a escritos que Heráclito hubiese mencionado en algún pasaje de su libro poco antes del fragmento 129. El fragmento

[35] Burkert, *Lore*, pp. 177 ss.

[36] Respecto de esta traducción de κακοτεχνίη, véase mi argumento más adelante en el texto.

parece, sin embargo, autosuficiente, y es difícil encontrar paralelos para tal referencia de un fragmento a otro, o hallar cualquier mención de escritos apropiados en los fragmentos supervivientes, a los que pudiera referirse "estos" en el fragmento 129. Una solución a la dificultad ha sido enmendar el texto y, una de dos, o bien suprimir la frase "estos escritos" por completo, o remplazarla con "estas cosas" y asumir una referencia al final de la oración (verbigracia, estas cosas son "sabiduría", "polimatía" y "conspiración maliciosa"), pero ninguna de estas soluciones ha ganado muchos seguidores.[37] Otro enfoque ha sido asumir que "estos escritos" no son determinados escritos que Heráclito haya mencionado en otro lugar, sino los escritos que Pitágoras consultó en su investigación. Algunos estudiosos consideran que es difícil encontrar el antecedente de "estos escritos" en la sola palabra "investigación",[38] pero otros la han tomado como un ejemplo del estilo arcaico.[39] Una dificultad más grave es que, si "estos escritos" refieren a aquellos que Pitágoras consultó en su investigación, entonces el participio "escogiendo" (ἐκλεξάμενος) tiene que ser traducido por "escogiendo (de entre varias cosas)", ya que no tendría sentido que Heráclito dijera que Pitágoras escogió todos los escritos que consultó en su investigación. Si hubiera utilizado todos los escritos, no habría hecho una selección. Herodoto, cuya historia proporciona el mejor paralelo de la prosa jónica de Heráclito, emplea ἐκλέγομαι siete veces, pero nunca significa "seleccionar" (de entre varias cosas); el objeto del verbo es siempre las cosas seleccionadas, en vez de las cosas de entre las que se selecciona.[40] "Estos escritos", entonces, son escritos que Pitágoras

[37] KRS, p. 217, n. 1; pero esta enmienda puede haber aparecido primero en Zeller (Marcovich, *Heraclitus*, p. 67). El argumento más fuerte en contra de la enmienda es que según la lectura estándar de Diógenes, como lo señaló Mansfeld ("Fiddling", p. 229), συγγραφάς debe haber estado en el texto empleado por la fuente de Diógenes, ya que el fragmento es citado precisamente para mostrar que Pitágoras sí escribió. Si ταῦτα, en vez de συγγραφάς estaba en el texto, nadie hubiera pensado que el fragmento daba prueba alguna de que Pitágoras escribió. La enmienda es incómoda también porque, ya que ταῦτα tiene que seguir siendo el objeto de ἐκλεξάμενος, representa a Pitágoras hallando estas cosas, es decir, la polimatía y la conspiración maligna, en otros y escogiéndolas para apropiárselas, aunque es más plausible suponer que Pitágoras crea la polimatía y la conspiración maligna sobre la base de lo que toma prestado de otros.

[38] Por ejemplo, Diels en DK I, 181.

[39] Reinhardt, *Parmenides*, p. 235.

[40] Marcovich (*Heraclitus*, p. 69) nota que "ἐκλεξάμενος está bien documentado en Herodoto", pero no reconoce que la dificultad no es que Heráclito haya usado la

escogió o seleccionó como resultado de su investigación, y sigue siendo necesario explicar la fuerza de "estos". West sugirió que "estos" era una referencia de desprecio a ciertos textos.[41] Ésta es la mejor solución al problema, porque no requiere buscar fuera del fragmento el antecedente de "estos", y permite que ἐκλέγομαι esté utilizado conforme a su sentido normal. Para que sus lectores entendieran la referencia, sin embargo, "estas συγγραφαί" habrían sido bien conocidas y reconocidas a partir del simple uso del término συγγραφή. West implica que se trataba de tratados órficos. Kahn, sin embargo, ha argumentado que las συγγραφαί son manuales técnicos o tratados "de conocimientos tradicionales astronómicos, especulaciones físicas y matemáticas aplicadas",[42] y Schofield se halla atraído, de manera semejante, por la idea de que las συγγραφαί referían a tratados sistemáticos en prosa, entre los que hubieran destacado cosmologías jónicas como las de Anaximandro y Anaxímenes, pero también la cosmogonía de Ferécides, que es a veces identificada con el primer libro en prosa.[43]

Por debajo de las interpretaciones de Kahn, Schofield y muchos otros de lo que pudieran ser "estos escritos", está el supuesto de que "συγγραφαί son probablemente tratados en prosa".[44] Tal supuesto ha conducido de nuevo a la conclusión de que Pitágoras se encontraba inmerso en la tradición de la ciencia jónica de la naturaleza, ya que los únicos tratados en prosa de los que tenemos noticia y que pudiera haber consultado son los libros de Ferécides, Anaximandro y Anaxímenes, o tratados técnicos de arquitectura, como los libros de Teodoro y Reco acerca del Heraion de Samos, y Quersifonte y Metagenes acerca del templo de Ártemis en

palabra, sino que la haya usado con el significado de "escoger de entre varias cosas", el cual no tiene paralelos en Herodoto. Hussey, tal como lo reporta Kahn (*Art*, p. 309, n. 79) notó la dificultad de suponer que ἐκλέγω pudiera significar "escoger de". Kahn responde invocando la tesis de Reinhardt de que éste es un signo del estilo arcaico. Reinhardt, sin embargo, empleó el estilo arcaico como explicación de cómo ἱστορίην podría servir como antecedente de συγγραφάς, y no como explicación de cómo ἐκλέγω puede significar "escoger" (de entre varias cosas).

[41] Como paralelo de este uso de οὗτος cita la referencia desdeñosa de Heráclito a "estas estatuas" (τοῖς [...] ἀγάλμασι [...] τουτέοισιν) a las que ruegan los mortales (fr. 5). Un mayor respaldo para esta interpretación puede encontrarse en LSJ, *s. v.* C 1, 3, donde se hace notar que "οὗτος es usado de manera enfática, generalmente con desprecio, mientras que ἐκεῖνος denota alabanza", y se dan más paralelos.

[42] Kahn, "Prose", p. 152.

[43] "Pythagoras the Plagiarist", ponencia inédita, pronunciada en Samos en julio de 2005.

Éfeso (Vitruv., 7, praef., 12).[45] El libro de Ferécides ofrecía una cosmogonía de un tipo más mítico, pero que es específicamente cosmogónica y que, en combinación con los tratados jónicos en prosa sugeriría un interés especial en cosmogonía y cosmología por parte de Pitágoras. Ya que Heráclito se refiere a más de un escrito seleccionado por Pitágoras, entonces, dada la escasez de tratados en prosa, no puede estarse refiriendo sólo a Ferécides, y es inevitable que tuvieran que quedar incluidos los cosmólogos jonios, lo cual, a su vez, mostraría que Pitágoras estaba en realidad involucrado con el mundo de la ciencia jónica. Las asunciones de que las συγγραφαί a las que se refiere Heráclito en el fragmento 129 son tratados en prosa y que deben haber sido razonablemente numerosos para que Heráclito haya descrito a Pitágoras haciendo una selección entre ellos, condujeron a Kahn a la hipótesis de que, hacia la mitad del siglo VI antes de Cristo, había "un uso bastante generalizado de prosa escrita para propósitos en gran medida prácticos, incluyendo notas técnicas o *memoranda* [...] producidos por y diseñados para especialistas en astronomía, geometría, arquitectura, escultura y música". Kahn supone que muchos escritos en prosa del siglo VI se perdieron y que los libros de Ferécides, Anaximandro y Anaxímenes son "la punta del *iceberg*" y quizás "señalan [...] el momento en que el material técnico comienza a ser presentado en la forma de prosa literaria".[46] Claramente, las asunciones acerca del significado de συγγραφή desempeñan una función muy significativa en la reconstrucción del pensamiento del siglo VI.

Mi segundo gran punto en este artículo es que συγγραφή ha sido mal interpretada de maneras importantes. Aunque para el final del siglo V antes de Cristo se usaba para referirse a tratados en prosa, 1) ni siquiera entonces significó "tratado en prosa", sino que era un término más general que quería decir "composición", y 2) los usos más tempranos del sustantivo y el verbo correlativo, que se encuentran en Herodoto, muestran que se refería a cualquier cosa escrita, incluyendo tanto el verso como la prosa. Así, las συγγραφαί que Pitágoras seleccionó no tienen que haber sido tratados jónicos en prosa y podrían haber incluido poemas órficos, al igual que poesía homérica y hesiódica.[47] No hay

[44] Marcovich, *Heraclitus*, p. 69; así también Kahn, *Art*, p. 113; "Prose", p. 148.

[45] Véase R. Hahn, *Anaximander and the Architects*.

[46] Kahn, "Prose", pp. 151–153.

[47] M. L. West, *The Orphic Poems* [*Orphic*], p. 8. Mansfeld traduce ταύτας τὰς συγγραφάς por "la literatura implicada" [*the literature involved*] y parece pensar que se

razón para suponer que συγγραφαί es un término técnico para referirse a tratados cosmológicos jónicos y tratados técnicos y, por ende, que Pitágoras fue, de modo primordial, un cosmólogo. El uso de Herodoto sugiere incluso, todavía, que 3) las συγγραφαί eran, típicamente, registros escritos de textos muy cortos, tales como los oráculos. Este uso proporciona la base para una sugerencia especulativa acerca de qué podrían ser "estas cosas que han sido escritas" en un contexto pitagórico. Antes de desplegar esta sugerencia, sin embargo, es necesario examinar el uso de συγγραφή con algún detalle, para mostrar que respalda mis afirmaciones acerca del significado de συγγραφή en el fragmento 129.

Como es el caso con ἱστορίη, el fragmento 129 de Heráclito es el texto griego superviviente más temprano que usa la palabra συγγραφή. Herodoto usa συγγραφή sólo una vez, pero emplea el verbo συγγράφω en seis ocasiones, y la forma nominal correlativa σύγγραμμα en una, de modo que podemos obtener una importante comprensión a partir de él acerca del significado de συγγραφή en el fragmento 129. En el siglo v tardío también aparece el sustantivo agente συγγραφεύς. Comenzaré por textos de fines del siglo v y principios del iv, en los que los datos son más abundantes, para dar una idea de la gama de significados que se desarrolló para estas palabras, antes de regresar a los usos tempranos en Herodoto. LSJ da como primer significado "una escritura o registro anotado", pero la mayoría de los ejemplos de la palabra se refieren al resultado de esta escritura, es decir, "aquello que está escrito". Dentro de la clase de lo escrito hay entonces dos tipos básicos de escritura a los que se puede referir συγγραφή. Primero, aquello que es escrito puede ser "un libro, especialmente en prosa, historia, narrativa". Es este comentario en LSJ, sin duda, lo que ha conducido a la observación estándar de los comentaristas del fragmento 129 de Heráclito, a saber, que una συγγραφή era por lo común una obra en prosa.[48] Segundo, lo escrito pueden ser textos mucho más cortos que registran acuerdos de

alude básicamente a toda la literatura griega disponible en esa época ("Fiddling", pp. 229–231). Admito que la palabra συγγραφαί en sí misma pueda tener esta amplitud de referencia, pero no está claro para mí que el pronombre demostrativo pueda traducirse por "implicada", ni de qué modo está Mansfeld tomando en cuenta su fuerza limitativa.

[48] Kahn ("Prose", p. 148, n. 21) cita a K. J. Dover (*The Evolution of Greek Prose Style* [*Prose*], pp. 183–184) como prueba de "la restricción de *sungraphê* a obras en prosa". Dover observa que una composición en prosa era usualmente denotada por συγγράφειν, pero también nota excepciones a este patrón general. De manera más importante, insiste en que éste es "uso del siglo cuarto y fines del quinto; la terminología anterior

algún tipo, como decretos, contratos, bonos, reglas o especificaciones. Retornaré después a este segundo tipo de escritura.

El conjunto de los datos muestra que cuando se refiere a un libro, una συγγραφή era usualmente un tratado en prosa, justo como συγγράφω significaba, con frecuencia, componer en prosa y συγγραφεύς era en general un autor de prosa. En el fragmento 6, el sofista Hipias dice que hará un discurso juntando cosas que fueron dichas, "unas, por Orfeo, otras por Museo [...] algunas por Hesíodo, algunas de Homero [...] y algunas por otros poetas (ποιητῶν) y algunas en composiciones (ἐν συγγραφαῖς) por griegos y extranjeros". Aquí, el contraste entre lo que fue dicho por los poetas y lo que fue dicho en συγγραφαί indica claramente que Hipias quería que entendiéramos que tales composiciones estaban en prosa. Platón expresa el mismo contraste usando los verbos ποιεῖν y συγγράφειν cuando, en el *Lysis* (205 A), hace que Hipócrates niegue que ha estado haciendo poemas (ποιεῖν) y composiciones (συγγράφειν) en honor de su amado.[49]

Los datos muestran, así, que συγγραφή y el verbo correspondiente se aplicaban de manera usual a tratados en prosa, con frecuencia en contraste explícito con obras poéticas. Sin embargo, es importante notar que no es verosímil que la palabra haya significado literalmente "composición en prosa". Esto está claro por dos razones. Primero, ocasionalmente tanto el verbo συγγράφω como el nombre σύγγραμμα pueden referirse a una composición poética. Así, en la primera oración de la *Ética eudemia*, Aristóteles se refiere a algo que compuso Teognis (συνέγραψεν) para el propileo del templo de Leto en Delos, pero procede a afirmar que lo compuso en verso (ποιήσας) y cita dos versos. De manera semejante, en *Leyes* (858 D), Platón usa σύγγραμμα para referirse a composiciones con y sin métrica (ἄνευ μέτρων καὶ μετὰ μέτρων).[50] Segundo, la afirmación en el *Suda* (= DK 7A2) acerca de Ferécides, que "algunos dicen que fue el primero en publicar una composición en prosa" (συγγραφὴν ἐξενεγκεῖν πεζῷ λόγῳ), no tiene sentido si συγγραφή significa tan sólo "composición en prosa". No habría necesidad de aña-

era diferente" (p. 184). Dover no procede a examinar los usos tempranos de συγγράφειν, etcétera, en Herodoto, como lo hago más abajo. Kahn ("Prose", p. 148, n. 21) refiere solamente el uso solitario de συγγραφή en Herodoto y no examina los usos de συγγράφειν y σύγγραμμα, respecto de los cuales véase más adelante.

[49] Véase también Platón, *Parm.*, 128 A; Diog., Ap., fr. 4 (D. L., 1, 112). En Thuc., 1, 97, συγγραφή es traducido por "historia" (de manera semejante, D. H., *Thuc.,* 5).

[50] Véase Dover, *Prose*, p. 184, para más ejemplos.

dir las palabras πεζῷ λόγῳ, que significan precisamente "en prosa".[51] El mejor modo de describir la situación parece ser que, a fines del siglo v y en el iv antes de Cristo, una συγγραφή es una composición; la implicación normal es que está en prosa, y tal implicación se hace explícita a veces añadiendo una frase como πεζῷ λόγῳ. Συγγραφή se halla, pues, cercana al término "composición". Si digo que te doy mi composición, por lo común tú esperarías que estuviera en prosa, pero la palabra "composición" no significa "composición en prosa" y es posible que, de hecho, mi composición sea un poema.

Hay un segundo gran uso de συγγραφή, con usos paralelos del verbo y el sustantivo agente, de acuerdo con el cual "aquello que está escrito" no es un libro o un tratado, sino algo más breve, con frecuencia una versión escrita de lo que era originalmente un acuerdo expresado de manera oral. Las συγγραφαί son aquí contratos, acuerdos, bonos, reglas o especificaciones. En el libro quinto, Tucídides reporta que los espartanos propusieron a los atenienses unas fechas en las que aquellos Estados que no aceptaran un tratado se convertirían en enemigos tanto de Esparta como de Atenas, pero dice que se propusieron las fechas ἄνευ συγγραφῆς, "sin haberlas escrito", "sin un acuerdo escrito". Lisias (30, 17) se refiere a la realización de sacrificios "según lo que ha sido escrito" (κατὰ τὰς συγγραφάς), es decir, "conforme a reglas escritas". Sólo hay un único uso de συγγραφή en Aristóteles, donde es una referencia a "contratos" (*Rhet.,* 1335 b7). En la Atenas de finales del siglo v había consejos de συγγραφεῖς ("comisionados") nombrados para recolectar συγγραφαί, que eran *memoranda* para diversas funciones, como definir los términos de tratados, formular las reglas de los rituales religiosos, o dar especificaciones para la construcción.[52] En suma, una συγγραφή refiere a algo escrito, usual pero no invariablemente en prosa, que puede ser: 1) una larga composición como una historia o un tratado como el de Diógenes de Apolonia, o 2) escritos mucho más breves, que expresan a veces acuerdos originalmente alcanzados de manera oral, tales como los términos de un tratado o reglas religiosas. Con frecuencia, una traducción natural de tales escritos más breves es "documentos".[53]

[51] El primer uso de πεζός respecto de la prosa ya se encuentra en Platón (*Soph.,* 237 A). Véase Dover, *Prose*, p. 185.

[52] Véase M. Munn, *The School of History*, pp. 88, 378, n. 63.

[53] Debo esta sugerencia a David Sedley.

Con este trasfondo en el uso principalmente ateniense en el final del siglo v y principios del iv antes de Cristo, ya es tiempo de considerar los datos más tempranos fuera de Heráclito, la historia de Herodoto. También en Herodoto, una συγγραφή resulta ser algo registrado por escrito, pero está claro que lo escrito puede estar en prosa o en verso. Más aún, ninguno de los ejemplos refiere a largos escritos, tales como libros o tratados. Todos son registros en textos escritos relativamente breves de informaciones o declaraciones sucintas, tales como los oráculos. Hay un solo uso de la propia palabra συγγραφή. En 1, 93, Herodoto reporta que Lidia no tiene muchas maravillas ἐς συγγραφήν, "para escribir", "para registrar", "para documentar". El verbo συγγράφω es empleado con un significado semejante en sus dos usos en la voz activa. En un pasaje, Herodoto dice que fue incapaz de registrar con exactitud (ἀτρεκέως συγγράψαι) quién fue valiente y quién cobarde en una determinada batalla (6, 14); de manera semejante, en el libro tercero dice que no registrará (οὐ συγγράφω) la apariencia del camello, porque los griegos ya están familiarizados con ella (103). En cada uno de estos tres casos, aquello de lo que se trata es el registro de alguna información bien delimitada, como la descripción de un camello o una lista de quiénes se distinguieron en una batalla.

Hay cuatro usos más del verbo, todos en la voz media, y todos empleados en referencia a registrar o escribir un oráculo dado oralmente. En 1.47–48, Herodoto cuenta la historia de la famosa prueba a que Creso sometió a los oráculos más prominentes. Los enviados de Creso debían registrar con exactitud el tiempo durante su viaje y debían preguntar entonces al oráculo qué estaba haciendo Creso en un día y hora específicos. Debían entonces "escribir" (συγγραψαμένους) lo que el oráculo había dicho, y llevarlo a Creso. Herodoto procede a referir la respuesta oracular de cinco líneas que dio la sacerdotisa en Delfos en versos hexámetros, y dice que los lidios, "habiendo escrito" (συγγραψάμενοι) el oráculo, regresaron a Sardis. Después del regreso de todos sus enviados, Creso abre cada uno de los rollos y examina "lo que se escribió". La palabra aquí empleada no es συγγραφή, sino el cercano sinónimo σύγγραμμα.[54]

El uso de Herodoto de συγγράφω respecto del registro de oráculos tiene implicaciones importantes. En primer lugar, la mayoría de los oráculos se daba en verso, y Herodoto cita textualmente los versos de los

[54] Hay dos usos más de συγγράφω respecto de "poner por escrito" oráculos: 7, 141 y 8, 135.

oráculos en dos casos (1.47; 7.141). De este modo, en el uso herodoteo, un σύγγραμμα y quizá también una συγγραφή pueden ser, por igual, algo escrito en verso o algo escrito en prosa. En segundo lugar, tanto en el caso de los oráculos como en los demás casos discutidos más arriba, una συγγραφή no es un libro, sino algún tipo de registro breve. Finalmente, en el caso de los oráculos, en el de los soldados que pelearon en la batalla y en el de las maravillas de Lidia, es probable que la información haya sido originalmente proporcionada de manera oral y luego registrada en la συγγραφή. El uso de Herodoto muestra así una mayor semejanza, no con el significado posterior de "libro" o "tratado", sino con el de escritura de acuerdos orales que expresan los significados de "reglas", "contratos" y "especificaciones".

¿Qué sugiere, entonces, este uso herodoteo acerca del significado del fragmento 129 de Heráclito? En primer lugar, al referirse a "estas συγγραφαί" que Pitágoras seleccionó, incluso si suponemos que se trata de libros, no está claro en absoluto que Heráclito quiera que entendamos que estos libros estaban en prosa, en vez de ser poemas. Ya que Herodoto usa συγγράφω para referirse a la escritura tanto en prosa como en verso, Heráclito podría haber usado συγγραφαί respecto de cualquier cosa escrita, sea en verso o en prosa. En segundo lugar, el uso herodoteo de hecho sugiere que es más probable que Heráclito se refiriese a algún tipo de registros de informaciones breves que a escritos extensos, como libros o tratados. Como se argumentó con anterioridad, la gramática de la proposición de Heráclito es más razonablemente interpretada como una afirmación de que Pitágoras, luego de ocuparse de investigar más que la mayoría de los hombres, creó su propia sabiduría por medio de una selección de "estas συγγραφαί", donde "estas" indica que las συγγραφαί eran notorias de alguna manera y que Heráclito las despreciaba. Los eruditos se han sentido frustrados por la falta de un contexto claro a partir del cual pueda determinarse qué son estas συγγραφαί. Sin embargo, sí hay un contexto claro que proporciona el fragmento mismo y que los eruditos han pasado por alto: la investigación de Pitágoras. ¿A qué selección de notorios registros breves de la investigación de Pitágoras podría referirse Heráclito? Una vez que se reconoce que las συγγραφαί no tienen que ser tratados, una respuesta viene a la mente. Hemos visto ya que la descripción que hace Heráclito de Pitágoras practicando la investigación más que la mayoría de los hombres tiene sentido a la luz del contenido de las máximas pitagóricas conocidas como σύμβολα. ¿Por qué no suponer, entonces, que "estos escritos" es una referencia sarcástica a aquellos famosísimos textos breves en la tradición pitagórica?

Los σύμβολα se usaban como contraseñas que eran inteligibles sólo para los iniciados en el modo de vida pitagórico, y posteriormente se consideró que requerían una interpretación "simbólica".[55] Circulaban de manera oral, como lo indica su otro nombre, ἀκούσματα ("cosas escuchadas"), pero llegaron a quedar escritas en recopilaciones. Anaximandro de Mileto (el joven) escribió un libro alrededor del 400 antes de Cristo titulado *Explicación de σύμβολα pitagóricos*,[56] que debe haberse basado en alguna recopilación escrita de los σύμβολα, ya sea por Anaximandro mismo o por alguien más. Es posible, sin embargo, que ya en el lapso en que Heráclito probablemente escribía (500–490 antes de Cristo), alrededor del tiempo de la muerte de Pitágoras, algunas de estas breves máximas de Pitágoras que promulgaban tabúes rituales se habían registrado por escrito y se encontraban en circulación. Aristóteles recopiló después una buena cantidad de estas máximas en sus obras sobre los pitagóricos, y Jámblico parece apoyarse en Aristóteles en un largo pasaje sobre los ἀκούσματα en *La vida pitagórica* (82–86).[57] Algunos σύμβολα describen una cosmología mítica (por ejemplo, "¿Qué son las islas de los bienaventurados? El sol y la luna", 82), una gran cantidad se concentran en rituales religiosos (por ejemplo, "no sacrifiques un gallo blanco, porque es un suplicante y es sagrado para la luna", 84) y otros gobiernan los mínimos detalles de la vida (por ejemplo, "hay que ponerse el zapato derecho primero", 83). Heráclito sugiere, entonces, que Pitágoras obtuvo los tabúes rituales y las interpretaciones mitológicas del mundo que se encontraban en estos dichos oraculares, que habían sido escritos, "estas συγγραφαί", a partir de sus extensas investigaciones. Y más aún, una vez que se ve que las συγγραφαί son "lo que se escribió", queda claro que Pitágoras no tiene que haber practicado su investigación sólo leyendo libros y que pudo haber pasado tanto o más tiempo en interrogatorios orales de varias autoridades, las cuales, dado el contenido de los σύμβολα, estaban vinculadas sobre todo con la religión.

¿Sugiere Heráclito que Pitágoras mismo escribió una recopilación de estos σύμβολα? El hecho de que Heráclito no haga a Pitágoras el sujeto de un verbo como συγγράφω al menos deja abierta la cuestión de quién escribió, y más bien implica que fue alguien más. Más aún, como lo notó Mansfeld por primera vez, el fragmento 129 de Heráclito

[55] Burkert, *Lore*, p. 176.

[56] *Ibid.*, p. 166.

[57] *Ibid.*, pp. 166 ss.

tiene la forma de un *incipit* de un libro arcaico. Comienza con el nombre del autor y su patronímico (la σφραγίς), luego da el tema (las grandes investigaciones de Pitágoras), luego de lo cual el lector arcaico, versado en Hesíodo y Hecateo, esperaría una aspiración a la verdad, mientras que Heráclito, en cambio, juega con esas expectativas para proveer una sorprendente denuncia de Pitágoras. Esta estructura característica de *incipit* cobra aún más fuerza si Pitágoras no escribió un libro, ya que, como nota Mansfeld, "es [...] un buen detalle que alguien que no escribió sea presentado como un escritor fallido".[58]

En el fragmento 129, entonces, Heráclito puede estar diciendo a su lector algo así: "Conoces estas cosas de Pitágoras que se han escrito y están en circulación —él sólo las escogió a partir de sus extensas investigaciones de los puntos de vista de otras personas". Heráclito condena entonces a Pitágoras sobre tres bases diferentes. Éstas se expresan en las últimas palabras del fragmento 129 por medio de las cualificaciones que se añaden a tres términos normalmente positivos: sabiduría (σοφίη), aprendizaje (μάθησις) y habilidad (τέχνη). En primer lugar, sabiduría. De hecho, hay dos problemas relativos a la sabiduría que Pitágoras construyó, ambas conectadas con el pronombre reflexivo ἑαυτοῦ, "la suya propia", que modifica a σοφίην: 1) lo que en verdad vino de otros, él lo hizo suyo, es decir, lo plagió, y 2) construyó una sabiduría que era "suya" en vez de reconocer la sabiduría que es común y está disponible para quien quiera, la sabiduría que Heráclito mismo proclama (véase fr. 2: "Aunque el λόγος es común, los más viven como si tuvieran un entendimiento privado").[59] Esta "privacía" de las enseñanzas de Pitágoras tiene sentido en especial si Heráclito está pensando en los σύμβολα que se usaban como contraseñas pitagóricas.

En segundo lugar, el aprendizaje. El problema con el aprendizaje de Pitágoras es que no conduce al entendimiento unificado del mundo que Heráclito considera crucial (fr. 50), y produce en su lugar "un montón de cosas aprendidas de otros", una πολυμαθία. Πολυμαθία es lo que se obtiene de practicar ἱστορία, de hacer investigaciones a partir de otros en vez de buscarse a sí mismo, como hizo Heráclito (fr. 101); es el

[58] Mansfeld, "Fiddling", p. 232. La información del resto de la tradición antigua, de manera abrumadora, vuelve más probable que Pitágoras no haya escrito ningún libro (Burkert, *Lore*, pp. 218–220). Riedweg (*Pythagoras*, pp. 42–43, 53) intentó recientemente argumentar que Pitágoras no escribió libros, pero para una respuesta, véase mi reseña de próxima publicación en *Ancient Philosophy*.

[59] Véase también Granger, "Quarrel", pp. 258 ss.

producto que se esperaría de la ἱστορία.[60] En el fragmento 40, Heráclito une a Pitágoras con Hesíodo, Xenófanes y Hecateo como ejemplos en los que la πολυμαθία no produjo verdadera comprensión. Las investigaciones de Hesíodo de los mitos acerca de los orígenes de los dioses, las indagaciones similares de Hecateo de las genealogías mitológicas de prominentes familias griegas, los amplios viajes de Xenófanes y Hecateo que los llevaron a sus amplias investigaciones etnológicas, todas estas cosas condujeron, de manera semejante, a la πολυμαθία, en lugar de un entendimiento unificado del mundo. Aquí en el fragmento 129, sin embargo, Heráclito usa los σύμβολα pitagóricos (ταύτας τὰς συγγραφάς), con su notable heterogeneidad, como prueba de que la investigación de Pitágoras, y así también presumiblemente su πολυμαθία, fueron más allá que las de todos los demás.[61]

En tercer lugar, el arte o la habilidad. Las selecciones de otros hechas por Pitágoras no son sólo un plagio malvado, que no consigue comprender la unidad de la realidad que es accesible a todos. Pitágoras utiliza esta mescolanza idiosincrática de las ideas de otros como fundamento para el engaño, para la κακοτεχνίη. Como sugiere Schofield, el engaño implicado puede ser, en parte, el plagio de Pitágoras y su intento de engañar a la gente para hacerles creer que él está presentando algo nuevo.[62] Es importante, sin embargo, mirar cuidadosamente la palabra κακοτεχνίη. El uso en el fragmento 129 es, de nuevo, el más temprano. En Platón (*Leyes,* 936 D6) y en los oradores (Dem., 47.1; 49.56) el plural, κακοτεχνίαι, es un término legal, que se refiere a una conspiración fraudulenta, especialmente una que suponga soborno o testigos que cometen perjurio. Herodoto no usa el sustantivo, pero emplea el verbo correspondiente, κακοτεχνέω, para describir a Cleómenes como "habiendo conspirado" para deponer al rey espartano Demarato (6.74). Esta conspiración incluyó el soborno de la Pitia en Delfos (6.66). Es tentador suponer que en el fragmento 129 la referencia es a la socie-

[60] Así, estoy de acuerdo con Granger ("Quarrel") en que Heráclito no se habría visto a sí mismo como un practicante de la ἱστορίη.

[61] Las traducciones típicas de πολυμαθία en el fragmento 129 ("gran aprendizaje", Kahn, "aprendizaje de muchas cosas", KRS) no consiguen darle la connotación negativa que claramente tiene. La traducción que sugiero, "un montón de cosas aprendidas de otros" trata de hacer aparente la referencia sarcástica a la falta de unidad en el aprendizaje por medio del uso de la palabra "montón", y al mismo tiempo trata de enfatizar que el aprendizaje viene de otros en vez de derivar de la comprensión de uno mismo.

[62] "Pythagoras the Plagiarist".

dad pitagórica como una conspiración, que está basada en falsos testimonios acerca de la doctrina pitagórica de la inmortalidad y la transmigración del alma. El relato de Herodoto sobre Zalmoxis, de quien los griegos creían que había sido un esclavo de Pitágoras, muestra la clase de engaño de que podría tratarse (4.95). Zalmoxis finge morir, se esconde en una cámara subterránea, y luego "regresa a la vida" para convencer a los tracios de la inmortalidad del alma. La disposición de los griegos a asociar a Pitágoras con Zalmoxis sugiere que Heráclito no era el único que consideraba a Pitágoras un charlatán. La tradición posterior cuenta una historia semejante acerca del propio Pitágoras.[63] Así, para Heráclito, Pitágoras pervertía el arte o la habilidad (τέχνη) hasta convertirla en engaño, el cual se manifiesta con plenitud en la conspiración maligna (κακοτεχνίη), basada en el falso testimonio acerca de la vida posterior, es decir, la sociedad pitagórica.

De esta manera, ni el uso de ἱστορίη ni el de συγγραφή en el fragmento 129 proporciona ninguna prueba de que Pitágoras estaba involucrado en la cosmología al estilo jónico. Las dos palabras, en cambio, crean una imagen de Pitágoras fundando su supuesta sabiduría en una extensa recopilación de opiniones ajenas, las cuales fueron escritas en la forma de breves máximas que constituyen la base de la fraudulenta vida pitagórica. Esas máximas muestran que Pitágoras investigó primordialmente los rituales religiosos y, cuando mucho, promulgó una cosmología mítica. Esta imagen de Pitágoras es coherente tanto con el fragmento 40 de Heráclito, donde es vinculado con Hesíodo, como con los demás testimonios acerca de Pitágoras que se encuentran en autores como Ion y Herodoto. Herodoto está de acuerdo con Heráclito en el énfasis de la extensa investigación de Pitágoras, en la medida en que lo llama "no el menos sabio entre los griegos", pero él también, como Heráclito, sitúa este aparente elogio en un contexto que es al menos implícitamente crítico de Pitágoras, es decir, el engaño de Zalmoxis acerca del destino del alma (4.95). Ion de Quíos se encuentra en estrecho acuerdo con Heráclito en cuanto al énfasis en la amplia recopilación de opiniones ajenas por parte de Pitágoras: "más que todos [él] conoció y aprendió las opiniones de los hombres".[64] El contexto del comentario de Ion, las fortunas de Ferécides en la vida venidera, muestra que estas opiniones se concentraban, no en la cosmología, sino en el mismo tema con el que Herodoto (4.95; 2.123)

[63] Burkert, *Lore*, p. 156.
[64] Fr. 4. Para el texto apropiado, véase Burkert, *Lore*, p. 123, n. 13.

conectaba a Pitágoras, el destino del alma después de la muerte. Ion difiere de Heráclito sólo en considerar la πολυμαθία de Pitágoras como algo positivo.

Schofield argumenta que Heráclito era un crítico tan violento de Pitágoras porque lo veía como un competidor cercano y porque había semejanzas verdaderas en sus filosofías que alguien podría pensar que se debían a un plagio de parte de Heráclito.[65] El análisis de συγγραφαί ofrecido en las páginas anteriores sugiere otra importante área de semejanza y competencia entre los dos. Igual que Pitágoras puede haber sido conocido primordialmente a través de una recopilación de máximas breves que se encontraban en circulación, así también Heráclito fue conocido por sus breves aforismos oraculares. Quizás Heráclito escogió la forma de su filosofía en parte bajo el influjo de las recopilaciones de los σύμβολα pitagóricos que circulaban y sintió por eso que debía distinguir con nitidez su filosofía de la de Pitágoras, la cual era, en la forma al menos, tan similar a la suya propia.

[Traducción de Enrique Hülsz Piccone]

Bibliografía

Bakker, Egbert J., "The Making of History: Herodotus' *Historiês Apodexis*", en Egbert J. Bakker, Irene J. F. De Jong y Hans van Wees, eds., *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden, 2002, pp. 3–32.

Barnes, Jonathan, *The Presocratic Philosophers.* Londres, 1982.

Burnet, John, *Early Greek Philosophy.* Nueva York, 1930.

Connor, W. R., "The Histor in History", en R. M. Rosen y J. S. Farrell, eds., *Nomodeiktes: Greek Studies in Honor of Martin Ostwald*. Ann Arbor, 1993, pp. 3–15.

Floyd, E. D., "The Sources of Greek ἵστωρ 'Judge, Witness'", *Glotta* 68 (1990): 157–166.

Fränkel, Hermann, "Xenophanes' Empiricism and His Critique of Knowledge (B 34)", en A. P. D. Mourelatos, ed., *The Pre-Socratics*. Princeton, 1993, pp. 118–131.

Gomperz, H., "Über die Ursprüngliche Reihenfolge einiger Bruchstücke Heraklits", *Hermes* 58 (1923): 20–56.

Graham, Daniel W., "Philosophy on the Nile: Herodotus and Ionian Research", *Apeiron* 36.4 (2003): 291–310.

[65] "Pythagoras the Plagiarist".

GRANGER, Herbert, "Heraclitus' Quarrel with Polymathy and *Historiê*", *Transactions of the American Philological Association* 134 (2004): 235–261.

GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vol. 1. Cambridge, 1962.

HAHN, Robert, *Anaximander and the Architects.* Albany, 2001.

KAHN, Charles H., *The Art and Thought of Heraclitus.* Cambridge, 1979.

KAHN, Charles H., *Pythagoras and the Pythagoreans.* Indianapolis, 2001.

KIRK, G. S., J. E. Raven y M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*. Cambridge, 1983.

LIDDELL, SCOTT y JONES, *A Greek–English Lexicon*. Oxford, 1968.

LLOYD, Alan B., "Egypt", en Egbert J. Bakker, Irene J. F. De Jong y Hans van Wees, eds., *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden, 2002, pp. 415–435.

MARCOVICH, M., *Heraclitus: Greek Text with a Short Commentary.* Mérida, 1967.

MUNN, Mark, *The School of History.* Berkeley, 2000.

POWELL, J. E., *A Lexicon to Herodotus.* Hildescheim, 1966.

REINHARDT, K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bonn, 1916.

RIEDWEG, Christoph, *Pythagoras: His Life, Teaching and Influence.* Ithaca, 2005.

ROBINSON, T. M., *Heraclitus: Fragments: A Text and Translation With a Commentary.* Toronto, 1991.

SCHOFIELD, M., "Pythagoras the Plagiarist", Doc. inéd. Ponencia pronunciada en Samos, julio de 2005.

WEST, M. L., *The Orphic Poems.* Oxford, 1983.

La ‘teoría del flujo’ de Heráclito a Epicarmo

OMAR D. ÁLVAREZ SALAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS, UNAM

I

Bajo la concisa y preñante formulación πάντα ῥεῖ, la llamada ‘teoría del flujo’ quedó consagrada para toda la posteridad como la más célebre doctrina naturalista vinculada con el nombre de Heráclito, y efectivamente a ella hacen referencia una y otra vez desde la Antigüedad todos aquellos que, con diferentes perspectivas y objetivos diversos, se interesan en el gran filósofo de Éfeso. Así pues, en este foro internacional dedicado a exponer las más recientes investigaciones sobre el pensamiento de Heráclito, resulta plenamente justificado discutir acerca de la trascendental intuición filosófica del ‘flujo’ y de su probable adopción por parte del siciliano Epicarmo. La oportunidad de dicha discusión sale en especial a relucir cuando en la monumental obra en que Serge Mouraviev va recogiendo la tradición y los fragmentos de Heráclito con indiscutible autoridad y singular empeño,[1] el cómico siracusano figura como el testigo más antiguo sobre el filósofo de Éfeso,[2] hecho que refleja una asociación ideológica entre ambos que reposa sobre diferentes testimonios antiguos y de no escaso valor.

Sin embargo, antes de abordar directamente la cuestión, me parece prudente delinear, de modo breve, el probable papel intelectual desempeñado por Epicarmo, ya que pese a la existencia de una considerable documentación que retrata al cómico siciliano como directamente involucrado en un diálogo con los σοφοί de su tiempo y pese a la supervivencia de un número no exiguo de fragmentos suyos con innegable

[1] Mouraviev, 1999 (el vol. I de los testimonios lleva el subtítulo “D’Épicharme à Philon d’Alexandrie”).

[2] Dicha posición fue anticipada en los trabajos de Mondolfo, 1972 (p. XLI) y de Kirk, 1954, quienes ampliaron el concepto de ‘testimonio’ para incluir en esa categoría los reflejos del pensamiento heracliteo en autores que, si bien no mencionan explícitamente al efesio (al menos en la documentación que llegó hasta nosotros), muestran tener un conocimiento claro de su doctrina, a juzgar por las alusiones o paralelismos formales reconocibles en sus textos.

contenido filosófico, la crítica moderna se ha empeñado inexplicablemente en negar dicha faceta: así se ha llegado a atribuir tales fragmentos epicarmeos, que son por lo demás impecables especímenes de buen diálogo cómico en dórico literario, a falsificadores posteriores que habrían actuado bajo la influencia de una corriente deformante de la imagen original del cómico.[3] Contra esta petición de principio, como he tenido oportunidad de señalar en otros trabajos,[4] habla en primer lugar el hecho bien conocido de que el lenguaje, las actitudes típicas y los conceptos adoptados por los filósofos constituyeron uno de los blancos favoritos del ridículo cómico en la Atenas clásica, donde el escarnio de los intelectuales jugó un cierto papel ya en las obras de Cratino y Eúpolis[5] y se manifestó con especial vigor en Aristófanes, sobre todo en las *Nubes*.[6] Así pues, la situación registrada en la comedia antigua ateniense y, sobre todo, su innegable deuda con el drama siciliano,[7] debería poner en guardia contra la exclusión *a priori* de que dicha alusión significativa a los productos intelectuales de la época se hubiera manifestado ya con tonos diferentes (y quizá incluso más intensos) en la comedia prearistofánica no ateniense y en especial en Epicarmo: en efecto, la actividad de éste se desarrolló en un periodo en el que no se habían erigido todavía fronteras insalvables entre las diferentes discipli-

[3] Éste es el caso en especial de Kerkhof, 2001, donde se asiste a un esfuerzo sistemático por excluir la faceta 'sapiencial' de Epicarmo, esfuerzo que obedece a un prejuicio sectorialista que echa mano sobre todo de argumentos circunstanciales.

[4] Con mayor detalle en Álvarez, 2006a, aunque véase también Álvarez, 2005, y Álvarez, 2006b.

[5] Véase los frs. de Cratino, 2 K.-A. (contra los sofistas, de la obra *Arquílocos*) y Cratino, 167 K.-A. (contra el filósofo magno-greco Hipón, de los *Omnividentes*); Eúp., 157–158 K.-A. (contra Protágoras, de los *Aduladores*); Ameips., fr. 9 K.-A. (contra Sócrates, del drama *Cono*).

[6] Si bien la materia está todavía en espera de un estudio completo y profundo, se puede consultar por ahora el estimulante estudio dedicado en fecha reciente a la figura del intelectual en la comedia ática por Imperio, 1998, que toca superficialmente también la comedia prearistofánica (incluido Epicarmo).

[7] Dicha deuda, además de confirmada ahora por una amplia gama de coincidencias formales y de contenido, había sido ya enunciada explícitamente por Aristóteles en dos pasajes (*Poet.,* 5, 1449b, 1): τὸ δὲ μύθους ποιεῖν [Ἐπίχαρμος καὶ Φόρμις] τὸ μὲν ἐξ ἀρχῆς ἐκ Σικελίας ἦλθε, τῶν δὲ Ἀθήνησιν Κράτης πρῶτος ἦρξεν ἀφέμενος τῆς ἰαμβικῆς ἰδέας καθόλου ποιεῖν λόγους καὶ μύθους, y (*Poet.,* 3, 1448a, 30): διὸ καὶ ἀντιποιοῦνται τῆς τε τραγωιδίας καὶ τῆς κωμωιδίας οἱ Δωριεῖς (τῆς μὲν γὰρ κωμωιδίας οἱ Μεγαρεῖς οἵτε ἐνταῦθα ὡς ἐπὶ τῆς παρ᾽ αὐτοῖς δημοκρατίας γενομένης καὶ οἱ ἐκ Σικελίας, ἐκεῖθεν γὰρ ἦν Ἐπίχαρμος ὁ ποιητὴς πολλῶι πρότερος ὢν Χιωνίδου καὶ Μάγνητος.

nas intelectuales y en el que, en particular en el Occidente griego, se puede documentar un intenso intercambio ideológico entre personajes de muy diversa formación y con competencias de muy diferente tipo.[8] No obstante lo anterior, muchos estudiosos se esfuerzan aún ahora por dar de la filosofía presocrática una interpretación, ciertamente anacrónica y reductiva, como un 'diálogo' celebrado dentro de un estrecho círculo de especialistas, atribuyendo a dicha época formativa categorías aplicables si acaso a la Atenas clásica (si no es que más bien a la Alejandría tolemaica),[9] con el resultado de excluir a todo aquel que no pueda ser considerado un filósofo según criterios modernos anacrónicos y, por ende, discutibles. Sin embargo, el cómico siciliano, a diferencia de sus colegas áticos posteriores, no se limitó solamente a reelaborar para la escena, con mayor o menor éxito, contenidos filosóficos ya disponibles, sino que tomó parte activa en las discusiones sapienciales del momento al explotar de manera original los puntos débiles que encontraba en las doctrinas contemporáneas, exhibiendo las consecuencias ridículas que acarreaba la aceptación demasiado rígida de ciertos principios especulativos. De este modo, instauró una relación dinámica con la producción del saber bajo la forma de una polémica ideológica que, anticipando la intervención de algunos sofistas como Protágoras y Gorgias, lo llevó a dar una aportación original al florecimiento de ese tipo de reflexión racional que se suele, sin duda erróneamente, considerar prerrogativa de los filósofos de profesión.

II

Hechas las consideraciones anteriores, podemos dirigir ahora nuestra atención al pasaje capital invocado para establecer un vínculo entre Heráclito y Epicarmo a propósito de la 'doctrina del flujo', que corresponde nada menos a un texto de Platón donde las alusiones al filósofo de Éfeso se suceden a breve distancia: nos referimos en especial a una mención muy significativa en que Heráclito aparece en una enumera-

[8] Sobre este punto véase Lloyd, 2002; Álvarez, 2006a, y Álvarez, 2005.

[9] Una excepción a dicha postura la constituyen los trabajos de Geoffrey E. R. Lloyd, que ha argumentado persuasivamente por un pluralismo intelectual notable y por una producción 'abierta' del saber en la Grecia antigua, a tal grado que habría rebasado, de manera amplia, los círculos de los 'especialistas'; para ello, véase en particular Lloyd, 1996, y Lloyd, 2002.

ción bastante heterogénea de propugnadores del ‘movimiento’ por oposición a la ‘inmovilidad’ postulada por los eleáticos, con Parménides a la cabeza. Se trata, para ser más exactos, de un pasaje del *Teeteto*, diálogo que, como veremos, se inserta en el proceso doxogáfico de articular de modo consciente la categoría de los ῥέοντες —término que, como veremos, revela a todas luces la intención de referirse especialmente a Heráclito—, y que constituye asimismo un testimonio de inmenso valor para determinar el papel jugado por Epicarmo en las controversias ideológicas de su época. Ahí, en efecto, en el esfuerzo por demoler la amenazadora posición relativista de Protágoras, Platón lleva a sus personajes a examinar el problema del conocimiento y la manera en que éste puede ser alcanzado. Es, pues, en ese contexto donde Sócrates trae a colación el célebre principio protagórico del *homo mensura*, del que da una interpretación en clave epistemológica tendiente a confirmar la ‘validez’ de la percepción sensorial de cada individuo, empujando así al joven Teeteto a admitir dicho principio como criterio gnoseológico. En efecto, según la manera en que se interpreta ahí el relativismo sensualista de Protágoras, es verdadero lo que se presenta a los sentidos de cada quien, por lo que Teeteto se ve arrastrado a formular la ecuación conocimiento = sensación. Sin embargo, la discusión ulterior del problema bajo la batuta de Sócrates lo lleva a establecer que cada quien percibe de manera diferente, por ejemplo, el frío, el calor y los tamaños —el ser grande o pequeño implica siempre una comparación con otras cosas menores o mayores—, por lo que parecería que todas estas diferentes impresiones relativas a los que solemos considerar los mismos objetos no provienen de entidades ‘cerradas’ y bien definidas, sino de lo que se tiende a denominar de manera inexacta ‘cosas’, como si existieran de verdad, aunque se trata más bien de procesos en desarrollo caracterizados por la traslación, el movimento y sus mezclas recíprocas. Y con esto llegamos al punto específico del texto que nos interesa examinar detalladamente aquí (Plat., *Theaet.*, 152d–e):

> ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ’ οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται. καὶ περὶ τούτου πάντες ἑξῆς οἱ σοφοὶ πλὴν Παρμενίδου συμφερέσθων, Πρωταγόρας τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ τῶν ποιητῶν οἱ ἄκροι τῆς ποιήσεως ἑκατέρας, κωμωιδίας μὲν Ἐπίχαρμος, τραγωιδίας δὲ Ὅμηρος, <ὃς> εἰπών·
>
> Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν
> πάντα εἴρηκεν ἔκγονα ῥοῆς τε καὶ κινήσεως· κτλ.

> Así pues, en ningún momento nada ‘es’, sino está en incesante ‘devenir’. Y al respecto están de acuerdo, a excepción de Parménides, todos los sabios que se sucedieron, tanto Protágoras como Heráclito y Empédocles, y, entre los poetas, los sumos representantes de los dos géneros poéticos, Epicarmo de la comedia y Homero de la tragedia, quien al decir:
>
> “Océano origen de los dioses y la madre Tetis”
>
> afirmó que todas las cosas son engendradas por la corriente y el movimiento, etc.

Un primer elemento que llama la atención en este pasaje es el hecho de que Platón haya reunido bajo la etiqueta del ‘flujo’ o ‘movilismo’ a una serie de personajes que, considerados con mayor detalle, presentan una enorme diversidad intelectual, pues ahí figuran desde el sofista Protágoras (cuyo relativismo epistemológico es repetidamente señalado en el diálogo como objetivo principal de la discusión entre Sócrates y Teeteto), pasando por los filósofos naturalistas Heráclito y Empédocles, hasta Epicarmo y Homero, señalados como máximos representantes de los dos (más importantes) géneros poéticos. Pues bien, a propósito de semejante confluencia de pensadores de carácter tan heterogéneo, cabe recordar que algunos estudiosos de la filosofía antigua han llamado la atención hacia la presencia en Platón de un número consistente de expresiones colectivas,[10] utilizadas en general para designar a grupos de personajes como miembros de una ‘escuela’ o como seguidores de la doctrina particular de un maestro. Así, por ejemplo, resulta emblemático de dicha tendencia a formar clases amplias (y vagas) de personajes la contraposición entre los ‘homéridas’ —Ὁμηρίδαι[11]— y los practicantes de la ‘vida pitagórica’ en *Resp.*, 600a[12] (éstos últimos casi seguramente identificables con los ‘pitagóricos’ —Πυθαγόρειοι— de *Resp.*, 530d), mientras destaca, por otra parte, el uso de términos colectivos como ‘anaxagoreos’ —Ἀναξαγόρειοι— en *Crat.*, 409b, y de diferentes perífrasis para designar a los ‘eleáticos’ (*Soph.*, 242d: τὸ Ἐλεατικὸν ἔθνος; *Soph.*,

[10] Cambiano, 1986, pp. 65 ss.

[11] La mención expresa de éstos se encuentra en Plat., *Resp.*, 599e, aunque alrededor de ellos gira todo el pasaje; la clase de los homéridas aparece asimismo en Plat., *Phdr.*, 252b, y en Plat., *Ion,* 530d. *Cf.* Plat., *Crat.*, 407a–b: οἱ νῦν περὶ Ὅμηρον δεινοί.

[12] Plat., *Resp.*, X 600b: οἱ ὕστεροι ἔτι καὶ νῦν Πυθαγόρειον τρόπον ἐπονομάζοντες τοῦ βίου, donde la forma de vida comunitaria enseñada por Pitágoras a sus seguidores se opone precisamente a la relación de los ‘homéridas’ con Homero.

216a: τῶν ἀμφὶ Παρμενίδην καὶ Ζήνωνα),[13] así como de varias expresiones, por lo general matizadas de ironía, para referirse a los 'seguidores' e incluso 'discípulos' de Protágoras (*Euthyd.*, 286c: οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν; *Theaet.*, 170 c: τις τῶν ἀμφὶ Πρωταγόραν)[14] y para los 'heracliteos': éstos últimos, descritos a veces como 'compañeros' o 'círculo' de Heráclito (*Theaet.*, 179d: οἱ γὰρ τοῦ Ἡρακλείτου ἑταῖροι; *Crat.*, 440c: οἱ περὶ Ἡράκλειτον),[15] son también equiparados, de nuevo con evidente carga irónica, con ciertos "seguidores de Homero e incluso anteriores" en *Theaet.*, 179e: περὶ τούτων τῶν Ἡρακλειτείων ἤ [...] Ὁμηρείων καὶ ἔτι παλαιοτέρων.[16] Se trata, por consiguiente, de una manera de referirse colectivamente a un grupo impreciso de personas con miras a atribuirles análogos intereses o tendencias, un procedimiento que a todas luces habría apuntado en Platón al establecimiento de sectores ideológicos más bien amplios que facilitaran la discusión o, con más frecuencia, la descalificación en bloque de grupos de pensadores. Dicha operación 'taxonómica' refleja asimismo un esfuerzo (quizá ya no tan incipiente) por constituir clases de personajes y por esquematizar contenidos conceptuales heterogéneos para dar lugar a categorías 'unitarias' que facilitaran la tarea de realizar una síntesis. En ello se podría ver, por lo tanto, un indicio del desarrollo, si se quiere todavía embrionario, de un método historiográfico, por más que con harta frecuencia fuera puesto al servicio de los objetivos exegéticos y, sobre todo, confutatorios de Platón, de quien no se puede soslayar la dominante propensión a poner en práctica una tergiversación conceptual (a veces incluso violenta) del pensamiento de ciertos personajes.[17] Pues bien, ese espíritu crítico que impulsó muy a menudo a Platón a poner en tela de juicio las tesis de sus prede-

[13] Obsérvese cómo la intención burlesca se pone claramente de manifiesto, mediante la pluralización de los nombres propios que enfatiza irónicamente la idea de un grupo 'homogéneo' o 'círculo', en Plat., *Theaet.*, 180e: καὶ ἄλλα ὅσα Μέλισσοί τε καὶ Παρμενίδαι ἐναντιούμενοι πᾶσι τούτοις διισχυρίζονται.

[14] *Cf.* la mención de discípulos de Protágoras, con abierta ironía, en Plat., *Theaet.*, 152c: ὁ Πρωταγόρας, καὶ τοῦτο ἡμῖν μὲν ἠινίξατο τῶι πολλῶι συρφετῶι, τοῖς δὲ μαθηταῖς ἐν ἀπορρήτωι τὴν ἀλήθειαν ἔλεγεν.

[15] *Cf.* la designación alternativa usada para los seguidores de Heráclito en Plat., *Theaet.*, 179e: τοῖς περὶ τὴν Ἔφεσον.

[16] Una intención irónica análoga se puede ver detrás de otras expresiones colectivas para designar a grupos más bien huidizos de personajes, como los "seguidores de Orfeo y Museo", mencionados en Plat., *Prot.*, 316d: τοὺς ἀμφί τε Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον.

[17] Un ejemplo emblemático de dicha práctica se puede ver en la tendenciosa 'exégesis' de un poema de Simónides realizada en Plat., *Prot.*, 339a–347a.

cesores, más aún a exhibir de modo despiadado la falta de coherencia interna de ciertas doctrinas, se manifiesta con especial fuerza en el *Teeteto*, donde no por nada son tan abundantes los términos colectivos para asociar a grupos de personajes con una forma de pensamiento 'protagoreo' y, sobre todo, 'heracliteo'. En dicho diálogo, en efecto, la palabra de orden es el 'heraclitismo', si bien entendido bajo la forma extrema (que veremos propia de Cratilo) de una doctrina del flujo arrolladora que arrastra a todos los entes en una vertiginosa dinámica de alteración que excluye del todo cualquier tipo de estabilidad o fijación. Dicho 'heraclitismo' sirve, pues, a Platón como 'etiqueta' cómoda para impugnar colectiva y anónimamente todas aquellas orientaciones ideológicas que, de una u otra manera, pudieran admitir la equiparación con un 'flujo'.

Por lo tanto, no cabe duda alguna de que Platón hizo un uso privilegiado del procedimiento arriba descrito para reunir a diferentes personajes en φῦλα más o menos definidos, procedimiento que puso al servicio de su crítica ideológica, por lo general en contextos en los que pasaba revista a una serie de doctrinas diversas presentándolas como un bloque más o menos homogéneo. Por ello, no resulta fuera de lugar traer ahora a colación los resultados de algunos estudios que, apoyados precisamente en el paralelismo entre ciertos pasajes 'historiográficos' en Platón y Aristóteles, han rastreado hasta autores más antiguos el origen de dicha técnica doxográfica. En el caso concreto que nos ocupa, ha sido identificada con casi absoluta certeza en Plat., *Theaet.*, 152d–e, la huella del procedimiento compilatorio aplicado por el sofista Hipias de Élide, que describe expresamente su actividad como una operación de documentación sistemática de una dada concepción en una serie heterogénea de autores, poetas y prosistas.[18] Y es esto justo lo que encontramos en el trozo en cuestión, una serie de diferentes poetas y pensadores catalogados como partidarios del 'movilismo' con base en un método de asociación conceptual de amplio espectro, por lo que los especialistas concuerdan en considerar dicho pasaje como una derivación de la Συναγωγή o *Compilación* del sofista arriba mencionado. El primer paso hacia la atribución a Hipias de la paternidad de la noticia que nos interesa fue dado por Bruno Snell, que en un estudio pionero, aho-

[18] Hipp., 86 B 6 D.-K. (de Clem., *Strom.*, VI 15, 1): τούτων ἴσως εἴρηται τὰ μὲν Ὀρφεῖ, τὰ δὲ Μουσαίωι κατὰ βραχὺ ἄλλωι ἀλλαχοῦ, τὰ δὲ Ἡσιόδωι, τὰ δὲ Ὁμήρωι, τὰ δὲ τοῖς ἄλλοις τῶν ποιητῶν, τὰ δὲ ἐν συγγραφαῖς, τὰ μὲν Ἕλλησι, τὰ δὲ βαρβάροις· ἐγὼ δὲ ἐκ πάντων τούτων τὰ μέγιστα καὶ ὁμόφυλα συνθεὶς τοῦτον καινὸν καὶ πολυειδῆ τὸν λόγον ποιήσομαι.

ra clásico,[19] argumentó de manera muy convincente a favor de reconocer un 'fragmento' del sofista detrás de Arist., *Met.*, A 3, 983b 20–984a 3:

> Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ φησὶν εἶναι [*sc.* ἡ ἀρχή] (διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ᾽ ὕδατος ἀπεφήνατο εἶναι) [...] εἰσὶ δέ τινες οἳ καὶ τοὺς παμπαλαίους καὶ πολὺ πρὸ τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρώτους θεολογήσαντας οὕτως οἴονται περὶ τῆς φύσεως ὑπολαβεῖν· Ὠκεανόν τε γὰρ καὶ Τηθὺν ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας, καὶ τὸν ὅρκον τῶν θεῶν ὕδωρ, τὴν καλουμένην ὑπ᾽ αὐτῶν Στύγα [τῶν ποιητῶν]· τιμιώτατον μὲν γὰρ τὸ πρεσβύτατον, ὅρκος δὲ τὸ τιμιώτατόν ἐστιν. εἰ μὲν οὖν ἀρχαία τις αὕτη καὶ παλαιὰ τετύχηκεν οὖσα περὶ τῆς φύσεως ἡ δόξα, τάχ᾽ ἂν ἄδηλον εἴη, Θαλῆς μέντοι λέγεται οὕτως ἀποφήνασθαι περὶ τῆς πρώτης αἰτίας.

> Tales, iniciador de dicha filosofía [*sc.* de la causa material], afirma que el principio es el agua (por eso declaró que la tierra reposaba sobre agua) [...] Hay quienes creen que también los primeros teólogos, muy antiguos y por mucho anteriores a la actual generación, opinaron así acerca de la sustancia original: hicieron de Océano y de Tetis los padres de la creación y del agua, a la que llamaban Estigia, el juramento de los dioses: en efecto, como lo más digno de honor es lo más viejo, el juramento es lo más digno de honor. Si realmente ésta fue una opinión antigua y venerable acerca de la naturaleza, quizá para entonces ya no sería evidente; con todo, se dice que Tales declaró tal cosa acerca de la causa primera.

Como se lee aquí, en el contexto de su exposición acerca del origen del todo, Aristóteles refiere una noticia de segunda mano (como sugiere el λέγεται que recapitula al final toda la noticia), según la cual Tales de Mileto habría considerado como ἀρχή el agua, en concordancia nada menos que con los "más antiguos teólogos", cuya opinión es ilustrada justamente a través de una versión algo libre de Hom., *Il.*, XIV 201, es decir, el mismo verso que aparece en el pasaje del *Teeteto* que citamos antes. Sin embargo, como paralelo para el trozo de Aristóteles arriba mencionado, Snell adujo en particular Plat., *Crat.*, 402a–b, donde el Sócrates platónico subraya la 'concordancia' (συμφωνεῖ) entre el verso homérico recién evocado y dos hexámetros atribuidos a Orfeo sobre la unión de Océano y Tetis, cuya posición mítica como origen de todo se explica nada menos que por contener en sí mismos el movimiento o la 'corriente' del agua: dicha asociación a su vez, según Platón, apunta

[19] Snell, 1944.

(τείνει) hacia la doctrina heraclitea. Todo el pasaje doxográfico había arrancado, en efecto, con la mención explícita por parte de ‘Sócrates’ de la doctrina de Heráclito, de cuyo célebre símil del río hace ahí una lectura que habría tenido enormes consecuencias para la exégesis heraclitea posterior, ya que declara sin ambages que el filósofo de Éfeso habría usado la imagen del río precisamente para ilustrar el flujo de la materia que acarrea la inestabilidad de los entes (*Crat.*, 402a 8–402c 3):

> Λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι “πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει”, καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς “δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης”. [...] δοκεῖ σοι ἀλλοιότερον Ἡρακλείτου νοεῖν ὁ τιθέμενος τοῖς τῶν ἄλλων θεῶν προγόνοις “Ῥέαν” τε καὶ “Κρόνον”; ἆρα οἴει ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου αὐτὸν ἀμφοτέροις ῥευμάτων ὀνόματα θεσθαι; ὥσπερ αὖ Ὅμηρος “Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσίν” φησιν “καὶ μητέρα Τηθύν·” οἶμαι δὲ καὶ Ἡσίοδος. λέγει δέ που καὶ Ὀρφεὺς ὅτι
>
> Ὠκεανὸς πρῶτος καλλίρροος ἦρξε γάμοιο,
> ὅς ῥα κασιγνήτην ὁμομήτορα Τηθὺν ὄπυιεν.
>
> ταῦτ’ οὖν σκόπει ὅτι καὶ ἀλλήλοις συμφωνεῖ καὶ πρὸς τὰ τοῦ Ἡρακλείτου πάντα τείνει.
>
> Heráclito afirma, parece ser, que “Todo está en movimiento y nada permanece”, y asimilando los entes a la corriente del río dice que “No podrías entrar dos veces en el mismo río”. [...] ¿Te parece que pensaba diferente de Heráclito el que puso “Rea” y “Cronos” a los ancestros de los demás dioses? ¿Acaso crees que dicho personaje les puso accidentalmente a ambos nombres de corrientes? Como a su vez Homero reza “Océano origen de los dioses y la madre Tetis” (y creo que también Hesíodo). También Orfeo dice, según parece, que:
>
> Océano de la hermosa corriente fue el primero en comenzar la unión,
> quien desposó a su hermana Tetis, nacida de la misma madre que él.
>
> Considera, pues, el hecho de que [Homero, Hesíodo y Orfeo] concuerdan también entre sí y que todas estas formulaciones tienden hacia la doctrina de Heráclito.

Hagamos, para empezar, una breve observación acerca de la traducción aquí propuesta para dicho pasaje platónico: la partícula που en la

cercanía del verbo λέγω, si bien ha sido interpretada por muchos estudiosos como una forma de localizar vagamente una cita textual (de Heráclito y, más adelante, de Orfeo), podría tener más bien, al igual que en otros pasajes en los que Platón inserta en sus diálogos una referencia a la opinión de un tercero,[20] la función de matizar el tono del reporte, dándole el tono cauteloso de quien refiere de memoria (o de modo aproximado) un texto, quizá incluso en paráfrasis. Esto concuerda además con la impresión de quienes, en la concepión heraclitea así formulada, ven solamente un eco, tal vez llegado por mediación del propio Cratilo, de la versión del símil del río que, según los estudiosos de Heráclito más acreditados,[21] tiene más probabilidades de ser la palabra original del efesio, texto que leemos por cierto en Heráclito, 22 B 12a D.-K.:

> ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ.
>
> Sobre los que entran en los mismos ríos corren aguas una y otra vez diferentes.

Pero dejando por ahora solamente planteada la cuestión de si en *Crat.*, 402a, hay o no un reflejo del verdadero pensamiento de Heráclito, problema del que nos ocuparemos con detalle más adelante, sigamos examinando ahora el probable origen en Hipias del método de asociar un abanico de autores muy diferentes, poetas incluidos, con una concepción 'filosófica'. A este respecto, cabe recordar que el interés principal del sofista era, declaradamente, señalar *coincidencias* ideológicas apoyado en la convicción de que los antiguos habrían ya dado expresión encubierta, bajo la forma artística de la poesía, a un contenido sapiencial importante, contenido que los pensadores modernos se habrían limitado a reformular de manera más comprensible y explícita: dicho interés habría obedecido a un proyecto, quizás concebido por Hipias mismo, de dar una organización sistemática al saber previamente elaborado por poetas y otros pensadores, si bien enunciado hasta en-

[20] *Cf.* Plat., *Theaet.*, 152a: Πρωταγόρας [...] φησὶ γάρ που "πάντων χρημάτων μέτρον" ἄνθρωπον εἶναι, "τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν". ἀνέγνωκας γάρ που; Plat., *Prot.*, 339a: λέγει γάρ που Σιμωνίδης πρὸς Σκόπαν τὸν Κρέοντος ὑὸν τοῦ Θετταλοῦ ὅτι κτλ. (Sobre las dificultades para ver un fragmento textual de Heráclito en Plat., *Crat.*, 402a 8, véase la discusión de Kahn, 1979 [fr. LI].)

[21] Dilcher, 1995 (p. 114, n. 25); Kahn, 1979 (*ad loc.* —su fr. L— y relativo comentario).

tonces de forma poco rigurosa y clara. Y es justo en esta presentación más accesible y racional del saber donde se debe ver sobre todo la novedad reivindicada expresamente por Hipias para su empresa enciclopédica de recopilación, ensamblado y comentario de citas de diversa procedencia: la 'sorpresa' (y el deleite) para el lector/escucha no provendría del lanzamiento de ideas del todo originales, sino más bien del inesperado señalamiento de una continuidad entre los diferentes apectos del saber arcaico (que habría sido a menudo enunciado de manera 'críptica') y las nuevas formas especializadas de comunicación del conocimiento. Aquí, sin embargo, se puede constatar una coincidencia importante y difícilmente casual con el proyecto intelectual del más viejo de los sofistas, Protágoras, a quien Platón hace decir en el diálogo homónimo que la sofística es un 'arte' antigua que los antiguos poetas practicaron en forma oculta por temor a suscitar hostilidad, pero que él ejerce abiertamente con la intención de educar a los hombres (Plat., *Prot.*, 316d–317b):[22]

> ἐγὼ δὲ τὴν σοφιστικὴν τέχνην φημὶ μὲν εἶναι παλαιάν, τοὺς δὲ μεταχειριζομένους αὐτὴν τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν, φοβουμένους τὸ ἐπαχθὲς αὐτῆς, πρόσχημα ποιεῖσθαι καὶ προκαλύπτεσθαι, τοὺς μὲν ποίησιν, οἷον Ὅμηρόν τε καὶ Ἡσίοδον καὶ Σιμωνίδην, τοὺς δὲ αὖ τελετάς τε καὶ χρησμωιδίας, τοὺς ἀμφί τε Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον [...] οὗτοι πάντες, ὥσπερ λέγω, φοβηθέντες τὸν φθόνον ταῖς τέχναις ταύταις παραπετάσμασιν ἐχρήσαντο [...] ἐγὼ οὖν τούτων τὴν ἐναντίαν ἅπασαν ὁδὸν ἐλήλυθα, καὶ ὁμολογῶ τε σοφιστὴς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους, κτλ.

> Yo afirmo que el arte sofística es antigua y que los hombres antiguos que la practicaban, temerosos de que su arte despertara irritación, se fabricaban una pantalla para ocultarse, unos detrás de la poesía, como Homero, Hesíodo y Simónides, y otros detrás de ritos y responsos oraculares, como los seguidores de Orfeo y Museo [...] Todos éstos, como venía diciendo, se sirvieron de dichas artes como cobertura por temor a la envidia [...] En todo caso yo seguí un camino totalmente opuesto al de éstos, y reconozco que soy un sofista y que educo a los hombres, etc.

[22] Obsérvese la acentuada semejanza con las palabras (cargadas de ironía hacia Protágoras) atribuidas a Sócrates en *Theaet.*, 180c–d: τὸ δὲ δὴ πρόβλημα ἄλλο τι παρειλήφαμεν παρὰ μὲν τῶν ἀρχαίων μετὰ ποιήσεως ἐπικρυπτομένων τοὺς πολλούς, ὡς ἡ γένεσις τῶν ἄλλων πάντων Ὠκεανός τε καὶ Τηθὺς ῥεύματα <ὄντα> τυγχάνει καὶ οὐδὲν ἕστηκε, παρὰ δὲ τῶν ὑστέρων ἅτε σοφωτέρων ἀναφανδὸν ἀποδεικνυμένων, ἵνα καὶ οἱ σκυτοτόμοι [...] μαθόντες δὲ ὅτι πάντα κινεῖται τιμῶσιν αὐτούς;

Cabe señalar de inmediato que la inclusión del relativamente reciente Simónides (siglo VI–V a. C.) entre los poetas 'antiguos', practicantes disimulados de la sofística, sería difícil de atribuir al Protágoras histórico, pues se ajusta con suma precisión al método típico de Platón que condena no sólo a los poetas, sino también todo el saber sofístico que fustigaba de modo especial en Protágoras, pero que, entre algunos otros, veía prefigurado notoriamente en Simónides: no sólo incluyó a éste en la lista de poetas arcaicos 'presofistas' que puso en boca de Protágoras, sino también, más adelante en el mismo diálogo, sometió una composición del poeta de Ceos a una severa tergiversación 'exegética' destinada a poner al descubierto su 'malignidad'.[23] Por lo demás, un pasaje de Clemente de Alejandría[24] —cuyo marcado paralelismo con el trozo arriba citado no ha sido todavía notado, hasta donde yo sé—, que insiste al igual que el discurso atribuido a Protágoras en el carácter encubierto de la filosofía practicada por los poetas arcaicos (los mismos mencionados por Platón a excepción de Simónides) y trata a filósofos y poetas de la misma manera indiferenciada (como σοφοί) que se encuentra también en las genealogías doxográficas establecidas por Hipias, parecería remontarse a la misma tradición antigua de que se sirvió aquí Platón.[25] En contraposición con la declarada finalidad didáctica que éste último atribuye a Protágoras en el diálogo homónimo se presenta, por otro lado, la descalificación (muy probablemente difamatoria) aplicada en *Thaet.*, 180c–d, a su manera 'críptica' de enunciar el saber, al menos de frente a la masa inculta, insinuando maliciosamente que habría reservado la instrucción más explícita sólo a sus discípulos cercanos.[26] Esto, en todo

[23] Plat., *Prot.*, 339a–347a.

[24] *Cf.* Clem., *Strom.*, V 4, 24: Ἀλλὰ καὶ οἱ παρὰ τούτων τῶν προφητῶν τὴν θεολογίαν δεδιδαγμένοι ποιηταὶ δι' ὑπονοίας πολλὰ φιλοσοφοῦσι, τὸν Ὀρφέα λέγω, τὸν Λίνον, τὸν Μουσαῖον, τὸν Ὅμηρον καὶ Ἡσίοδον καὶ τοὺς ταύτηι σοφούς. παραπέτασμα δὲ αὐτοῖς πρὸς τοὺς πολλοὺς ἡ ποιητικὴ ψυχαγωγία· ὄνειροί τε καὶ σύμβολα ἀφανέστερα πάντα τοῖς ἀνθρώποις οὐ φθόνωι (οὐ γὰρ θέμις ἐμπαθῆ νοεῖν τὸν θεόν), ἀλλ' ὅπως εἰς τὴν τῶν αἰνιγμάτων ἔννοιαν ἡ ζήτησις παρεισδύουσα ἐπὶ τὴν εὕρεσιν τῆς ἀληθείας ἀναδράμηι.

[25] Obsérvese el estrecho paralelismo de fondo entre los dos pasajes —apoyado por cierto en significativas tangencias lingüísticas—, dado que en ambos aparece el motivo del φθόνος (que Clemente, fiel a su ideología cristiana, niega y se apresura a descartar como impío), además de que Platón y Clemente atribuyen por igual a los antiguos el uso de la poesía con función de 'pantalla' (παραπέτασμα) e incluso la asocian con prácticas rituales oscurantistas de personajes como Orfeo y Museo (τελεταί y χρησμωιδίαι en Platón, ὄνειροι y σύμβολα en Clemente).

[26] *Theaet.*, 152c: Ἆρ' οὖν πρὸς Χαρίτων πάσσοφός τις ἦν ὁ Πρωταγόρας, καὶ τοῦτο ἡμῖν μὲν ἠινίξατο τῶι πολλῶι συρφετῶι, τοῖς δὲ μαθηταῖς ἐν ἀπορρήτωι τὴν ἀλήθειαν ἔλεγεν.

caso, entra en contraste con la práctica sofística ilustrada por Hipias, que divulgaba su saber a través de recitaciones públicas, ya que quizá en el escrito no veía más que una cristalización o reflejo secundario del ejercicio oral de su prodigiosa memoria. Y es tal vez a la aplicación de técnicas mnemotécnicas apropiadas a la ejecución oral a la que se debe también atribuir la recurrente presencia, en varios pasajes atribuidos a Hipias, de Hom., *Il.*, XIV 201, un verso que ha sido definido por tal motivo como sello personal del sofista.[27] Alrededor del punto de referencia fijo constituido por Homero, fuente última de todo desarrollo ulterior de la cultura griega, Hipias habría enganchado citas tomadas de personajes varios bajo diferentes encabezados, dando lugar así a diferentes genealogías con intersecciones más o menos amplias y frecuentes. Es posible, no obstante, que las divergencias presentes entre uno y otro de los pasajes paralelos derivados probablemente de su *Antología* pudieran también estar determinadas por la decisión editorial, por parte de un receptor activo, de compendiar el texto de Hipias suprimiendo o abreviando citas e incluso agregando otros nombres, para lograr que el *excursus* encajara bien en el contexto de la nueva discusión. Así pues, aunque de los pasajes paralelos señalados como provenientes de Hipias sólo *Met.*, A 3, 984a, menciona a Tales, la identificación de la ἀρχή con el agua garantiza (o hace al menos sumamente plausible) la presencia del milesio en la redacción original, cuya doctrina se habría hecho remontar a la opinión de los primeros 'teólogos', según la ilustra Hom., *Il.*, XIV 201; lo mismo vale también para Heráclito, que si bien está ausente de dicho pasaje aristotélico, juega en cambio un papel central en *Crat.*, 402 a, y en *Theaet.*, 152d–e, debido a la equiparación de un cauce de agua con la inestabilidad que afecta a los organismos y las cosas mismas, identificación construida quizás sobre la proyección de la clave mítica del pasaje homérico recién evocado en Heráclito, 22 B 12a D.-K. En cualquier caso, no se puede excluir que Aristóteles y Platón, más que sólo intervenir editorialmente en la misma sección tomada de Hipias, hubieran podido tener presentes dos pasajes distintos, cada uno con una selección algo diferente de personajes, en la que Homero hubiera fungido de común denominador.

Otras evidencias parecen confirmar la presencia en Aristóteles y Platón de pasajes estructurados según el mismo método 'historiográfico' atribuido a Hipias. Una sección adicional de la Συναγωγή de Hipias parece

[27] Véase Mansfeld, 1986, p. 28 y *passim*.

perfilarse detrás de otras genealogías doxográficas paralelas que se encuentran en ambos filósofos: esto lo sugiere, en efecto, *Met.*, Γ 5, 1009b 15–31, un pasaje ya reconocido como de matriz hipiana, del que, como veremos enseguida, resulta difícil separar la sección adyacente (*Met.*, Γ 5, 1010a 4–15), cuya indisoluble conexión con el trozo anterior no ha sido subrayada hasta ahora por los estudiosos. En la primera de las dos secciones, la noticia doxográfica gira alrededor de la identificación entre pensamiento y sensación y del grado de verdad que hay en lo percibido, ideas que se ilustran ahí con una amplia serie de citas digna del estilo multiforme de Hipias:[28] Empédocles (31 B 108 D.-K.), Parménides (28 B 16 D.-K.) y Anaxágoras (con un apotegma recogido como Anax., 59 A 28 D.-K.), coronadas por una cita de Homero que no se lee en nuestra vulgata.[29] A propósito de este pasaje aristotélico, que ya ha sido abundantemente comentado por los estudiosos, cabe observar algunos hechos que, hasta donde yo sé, no han sido todavía puestos de relieve. Hay que subrayar en primer lugar el hecho de que la motivación para que Aristóteles insertara la serie de citas atribuidas a Hipias es justo la discusión de la postura epistemológica de Protágoras, de acuerdo con cuyo sensualismo gnoseológico se debería admitir como verdadera toda proposición y su contraria. Ahora bien, es este mismo imperio absoluto de la percepción sensorial y del relativismo sostenido por Protágoras el que Platón había atacado en *Theaet.*, 152d–e, denunciando la inasibilidad de la realidad sensible que resulta de dicho enfoque cognoscitivo, del que el ateniense evidencia con ironía el carácter 'tradicional' enumerando nada menos un grupo de pensadores y poetas que lo sostuvieron, encabezados por Homero, aplicando como Aristóteles un procedimiento doxográfico de matriz típicamente hipiana. La categoría asignada en uno y otro caso no es, como sea, unívoca, pues mientras Platón procede a establecer una dicotomía entre 'movilistas' e 'inmovilistas' que enfrenta un grupo heterogéneo caracterizado doctrinalmente como 'heraclitismo' a la formación compacta de los 'eleáticos' acaudillados por Parménides, Aristóteles descalifica en ge-

[28] El origen en Hipias de esta secuencia de citas (o al menos el uso del mismo pasaje doxográfico) parece confirmado por Arist., *De an.*, I 2, 404a 29–30 (*cf.* Mansfeld, 1986, pp. 17 s.), texto paralelo en que Anaxágoras y Demócrito aparecen citados en conexión con el mismo pasaje 'anómalo' de Homero al que se alude en *Met.*, 1009b 28–31 (véase la nota siguiente).

[29] *Met.*, Γ 5, 1009b 28–31: φασὶ δὲ καὶ τὸν Ὅμηρον ταύτην ἔχοντα φαίνεσθαι τὴν δόξαν, ὅτι ἐποίησε τὸν Ἕκτορα [...] κεῖσθαι ἀλλοφρονέοντα. *Cf. Il.*, XXIII 698.

neral, agrupándolos en un único contingente caracterizado por la identificación entre pensamiento y sensación, a todos los pensadores anteriores, incluido el propio eleático.

Como quiera que sea, sería extraño, dadas las circunstancias, que Aristóteles, cuyo enfoque crítico muestra aquí una gran afinidad con el aplicado por Platón en el *Teeteto*, incluida la adopción del método doxográfico propio de Hipias, hubiera dejado de referirse también a Heráclito, toda vez que en la sección que viene inmediatamente después (*Met.*, Γ 5, 1010a 4–6), tras precisar que aquellos pensadores concentraron su búsqueda exclusivamente en el dato sensible, atribuye la perplejidad que experimentaron frente a la indeterminación prevaleciente en la naturaleza a su desconocimiento de las categorías (aristotélicas) de ‘potencial’ y ‘actual’, cosa que equivalía a afirmar que los entes *eran* y *no eran* al mismo tiempo. Y, en efecto, para ilustrar este punto retoma la vena doxográfica interrumpida algunas líneas atrás y, parafraseando un severo juicio crítico formulado por Epicarmo contra Jenófanes, afirma que tales personajes “hablan de manera verosímil pero no dicen la verdad”:[30] a su juicio, éstos habrían permanecido prisioneros de un escepticismo cognoscitivo motivado por la constatación empírica del incesante proceso de transformación en que se encuentran todas las cosas y que, según ellos, las habría vuelto inaccesibles al conocimiento. Y aquí se puede señalar una concordancia adicional con Platón, pues Aristóteles enuncia y condena la postura extrema de quienes afirman que no se puede decir nada cierto acerca de lo que está en proceso de transformación, postura que es atribuida ahí en especial a ciertos pretendidos seguidores de Heráclito y, en particular, a Cratilo: de éste refiere que habría incluso criticado a Heráclito por haber dicho que “no es posible entrar dos veces en el mismo río”, ya que, en su opinión, no se podía entrar ni una sola vez. De este modo, con la inclusión de estas dos ulteriores noticias doxográficas, una sobre el escepticismo gnoseológico fundado en la indeterminación de la realidad sensible y otro sobre la versión extrema del ‘flujo’ que excluye del todo la estabilidad, se corona magistralmente el cuadro iniciado en *Met.*, Γ 5, 1009b 15–31, cuyas líneas generales se revelan por lo demás congruentes con la discusión llevada a cabo por Platón en el *Teeteto*. Destaca, en efecto, la caracterización que el ateniense hace ahí de los ‘movilistas’

[30] *Met.*, Γ 5, 1010a 5–7: διὸ εἰκότως μὲν λέγουσιν, οὐκ ἀληθῆ δὲ λέγουσιν (οὕτω γὰρ ἁρμόττει μᾶλλον εἰπεῖν ἢ ὥσπερ Ἐπίχαρμος εἰς Ξενοφάνην).

extremos como ‘heracliteos’ surgidos de modo espontáneo (180c: αὐτόματοι ἀναφύονται), detalle que encuentra un paralelo muy cercano en los presuntos seguidores de Heráclito (sobre todo Cratilo) mencionados por Aristóteles, quien, como dijimos, no deja de referirse al símil del río.[31] Sobre este pasaje cabe observar que la formulación ofrecida por Aristóteles de la doctrina ‘heraclitea’ es muy semejante (pero no idéntica) a la dada por Platón (*Crat.*, 402a: δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης), sin que ninguna de las dos pueda tomarse como una cita textual de Heráclito,[32] lo que bien podría ser un indicio de que ambos filósofos lo citaron de segunda mano, quizá basados en un mismo comentario o reporte doxográfico del tipo de los incluidos en la Συναγωγή de Hipias: a éste se podría deber así también el primer señalamiento del ‘heraclitismo’ de Cratilo, el probable responsable directo de su asociación con un ‘flujo’ incesante e inasible.

Así pues, la categoría doxográfica de los ῥέοντες podría haber sido, si no enunciada de manera explícita, al menos sugerida poderosamente a Platón por el paralelismo, ya quizá establecido por Hipias, entre la imagen heraclitea del río, la concepción mítica del océano como paradigma cósmico del movimiento y algunas doctrinas cosmogónicas arcaicas en que dicho modelo de ‘flujo’ parecía estar activo bajo forma de sustrato material de todo proceso, perceptible o no. Sin embargo, la concepción que nos es ahora familiar por Platón y Aristóteles de un flujo total e incontenible que afecta a cada organismo y a cada objeto sensible, reemplazando de manera constante la materia de que están compuestos y alterando de continuo su composición al grado de volverlos siempre diferentes, podría tener orígenes complejos que exploraremos ulteriormente, si bien su asociación concreta con el símil heracliteo del río apunta a una reelaboración por parte de Cratilo, cuya opinión, como dijimos, bien pudo figurar asimismo en la *Antología* de Hipias. Cabe señalar, sin embargo, que el procedimiento de asociación entre poetas y filósofos, sugerido a Platón y Aristóteles por el procedimiento ‘historiográfico’ de Hipias y cristalizado en el establecimiento de ‘genealogías’ doctrinarias, no era

[31] *Met.*, Γ 5, 1010a 10–15: ἐκ γὰρ ταύτης τῆς ὑπολήψεως ἐξήνθησεν ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημένων, ἡ τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν καὶ οἵαν Κρατύλος εἶχεν, ὃς τὸ τελευταῖον οὐθὲν ᾤετο δεῖν λέγειν ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον, καὶ Ἡρακλείτωι ἐπετίμα εἰπόντι ὅτι δὶς τῶι αὐτῶι ποταμῶι οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ᾽ ἅπαξ.

[32] Dicha impresión parece confirmada por la tercera variante de la misma idea que se lee en Plut., *De E apud Delphous,* 392b (= Heráclito, 22 B 91 D.-K.): ποταμῶι γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δὶς τῶι αὐτῶι καθ᾽ Ἡράκλειτον.

propiamente una innovación absoluta del sofista de Élide, sino más bien continuaba una práctica antigua, atestiguada ya entre los siglos VI y V a. C. Un ejemplo claro de ello lo proporciona el mismo Heráclito, que en la acusación de πολυμαθίη dirigida contra Hesíodo, Pitágoras, Jenófanes y Hecateo daba muestra de un esfuerzo consciente (sin duda en sentido negativo) por agrupar diferentes personajes bajo un común denominador,[33] basado sin duda en la indiferenciación del saber entonces todavía vigente y, en especial, sirviéndose del *status* común, en calidad de σοφοί, atribuido a poetas y expertos en un ámbito sapiencial ciertamente heterogéneo, por más que la categoría establecida por el efesio tuviera una función eminentemente polémica.[34] En Hipias, la búsqueda de analogías entre proyectos intelectuales muy diferentes habría servido, por el contrario, para un propósito de construcción netamente cultural, como manifestación de un saber de segundo grado: su objetivo, en efecto, no era desentrañar el funcionamiento de la naturaleza, como intentaron los fisiólogos, pero tampoco condenar, de modo tajante, las propuestas de los pensadores anteriores, al estilo de Jenófanes y Heráclito, ni mucho menos refutar hipótesis de otros con sesudos argumentos a la manera de Parménides y Empédocles, o saturar como Zenón la cabeza del escucha virtual con razonamientos paradójicos,[35] sino más bien exponer, clasificar y organizar de manera bien articulada y unificada según una perspectiva histórica las opiniones emitidas por una amplia gama de personajes a proposito de determinadas concepciones.

III

Habida cuenta de la óptica 'historiográfica' arriba bosquejada, se impone ahora indagar la vía por la cual Epicarmo, el cómico, llegó a ser

[33] Heráclito, 22 B 40 D.-K. (para el texto, véase más abajo).

[34] Con el procedimiento aplicado por Heráclito concuerda de modo parcial el algo anterior Jenófanes, quien tomó una posición severamente crítica no sólo frente a los poetas antiguos (Homero, Hesíodo [*cf*. Xen., 21 B 10–13 D.-K.]), sino también frente a ciertos pensadores-poetas de su tiempo, como Pitágoras (Xen., 21 B 7 D.-K.) y Simónides (Xen., 21 B 21 D.-K.): esto permite ver que le interesaba marcar sus distancias con respecto de todos ellos, a quienes muy probablemente veía como competidores en un tipo de comunicación del saber en que él estaba convencido de ser insuperable. (Sobre esto, véase Gemelli Marciano, 2002.)

[35] Sobre la retórica de Zenón y la comunicación 'saturante' de que son muestra sus paradojas, véase Rossetti, 1992.

incluido por Platón, quizá siguiendo las indicaciones de Hipias, en el grupo de los sostenedores del movimiento o 'flujo' incesante de las cosas. Su presencia, en efecto, a falta de una indicación concreta por parte de Platón, parece a primera vista menos fácil de justificar que la de los otros personajes mencionados en Plat., *Theaet.*, 152d–e, porque éstos son generalmente asociados con una doctrina naturalista que involucra algún tipo de cambio físico o movimiento, mientras que la inclusión de Homero, además de por su carácter tradicional de precursor de todo saber, está apoyada en la visión mítica acerca de Océano y Tetis que refleja *Il.*, XIV 201, un verso que, como señalamos arriba, ha sido identificado con alta probabilidad como sello personal de Hipias y de su método 'doxográfico'. Pues bien, a pesar de que Platón omitió, por razones de concisión o de deliberada manipulación, el testimonio relativo a Epicarmo (que podemos presumir contenido en la noticia original de Hipias), poseemos en cambio un comentario anónimo, recuperado en un papiro, relativo al pasaje del *Teeteto* en cuestión, que nos proporciona informaciones preciosas sobre la escena cómica, sin duda conocida por el filósofo ateniense, que lo condujo a incluir el nombre de Epicarmo en el heterogéneo grupo de sabios y poetas partidarios del 'movilismo'. En dicho texto encontramos interesantes precisiones sobre la reflexión teórica que constituye la base del subterfugio ideado por Epicarmo, que estaba al parecer apoyado en un singular razonamiento paradójico desarrollado en una escena de comedia (Anon., *In Plat. Theaet*. [152e 4 s.] col. 71, 12 = *Berl. Klassikert.,* 2, p. 47 Diels-Schubart = Heráclito, 22 B 126 b D.-K. + Epich., 23 B 2 D.-K.):

> Ἐπίχαρμος ὁ [ὁμιλή]σας τοῖς Πυθα[γορείοις] ἄλλα τ[έ] τινα ἐ[πινενόη]κεν δ[ειν]ὰ τ[όν τε περὶ το]ῦ αὐξο[μένου λόγον]. ἐφοδ[εύει δὲ κατὰ τὸ] Ἡρα[κλείτου] 'ἄλλως ἄ[λλο ἀεὶ αὔξε]ται πρὸς ὃ [ἂν ἧι ἐλλι]πές'. εἰ οὖν [μηδεὶς] [παύε]ται [ῥέων καὶ ἀλ]λ[άτ]των [τὸ εἶδος, αἱ] οὐσίαι ἄλλ[οτε ἄλλαι] γίνονται [κατὰ συν]εχῆ ῥύσιν. κα[ὶ ἐκ]ωμώιδησεν αὐτὸ ἐπὶ τοῦ ἀπαιτουμένου συμβολάς καὶ [ἀ]ρνουμένου τοῦ αὐτοῦ εἶναι διὰ τὸ τὰ μὲν προσγεγενῆσθαι, τὰ δὲ ἀπεληλυθέναι, ἐπεὶ δὲ ὁ ἀπαιτῶν ἐτ[ύ]πτησεν αὐτὸν καὶ ἐνεκαλεῖτο, πάλιν κ[ἀ]κείνου [φάσκοντος [ἄλλ]ο μὲ[ν] ε[ἶ]ναι τὸν τ[ετυ]πτηκότα, ἕτερο[ν δὲ] τὸν ἐγκαλούμ[ε]νον.
>
> Epicarmo, el que estuvo en contacto con los pitagóricos, entre otras invenciones ingeniosas, desarrolló también el argumento del crecimiento. Su razonamiento se apega al dicho de Heráclito: "Se altera por crecimiento de forma cada vez diferente conforme a la carencia que tiene". Si real-

mente nadie deja de fluir y de alterar su aspecto, las sustancias se vuelven cada vez diferentes en virtud del flujo continuo. Y [Epicarmo] representó esto en una comedia que trata de un hombre al que se exige el pago de una cuota y que niega ser la misma persona, puesto que algunas cosas se le han agregado y otras se han ido de él. Pero como el cobrador lo golpeó y fue llamado a juicio, éste alegó a su vez que uno fue el golpeador y otro el citado a juicio.

El comentario así reconstruido por sus primeros editores explicaba la presencia de Epicarmo entre los partidarios del 'flujo' mencionados por Platón atribuyéndole la invención de un sutil razonamiento capcioso aplicado a una situación cómica en la que una persona declina una responsabilidad con el pretexto de haberse convertido en otro, razonamiento cuyo origen el comentarista habría hecho remontar nada menos que a Heráclito. Sin embargo, la integración arriba presentada del texto, cuya columna izquierda está gravemente dañada en el papiro, no es del todo convincente, porque reconstruye un dicho heracliteo tanto inédito como improbable, pues se trata sin duda de una propuesta basada en la presunción del heraclitismo de Epicarmo que, con base en una lectura 'ingenua' de *Theaet.*, 152d–e, había sido postulada por Jacob Bernays.[36] Con todo, en la edición más reciente del comentario anónimo, la primera parte del texto aparece integrada de manera muy diferente por Bastianini-Sedley, quienes no encuentran rastro alguno ni de Heráclito ni del fantasmagórico fragmento que le atribuyeron los editores anteriores (Anon., *In Plat. Theaet.* [152e 4 s.] col. 71, 12 = *CPF* III, pp. 458–461 Bastianini-Sedley):

Ἐπίχαρμος ὁ[μιλή]σας τοῖς Πυθα[γορείοις] ἄλλα τ[έ] τινα εὖ [ἐδίδασ]κεν δ[ρά]ματ[α, καὶ τὸ περὶ τ]οῦ αὐξομ[ένου, ὃ] λ[όγωι] ἐφοδ[ικῶι καὶ πισ]τ[ῶι ἐ]πέρα[ινε. οὐ μὴν] ἄλλ' ὡς ἄ[φοδοι γίνον]ται πρόσο[δοί τε ἐναρ]γές, εἰ οὐχ [ἑστώς τις] γί[νε]ται μ[είζων ἢ ἐ]λ[άττων· ε[ἰ δέ τοῦτο], οὐσίαι ἄλλ[οτε ἄλλαι] γίνονται [διὰ τὴν συν]εχῆ ῥύσιν. κτλ.

Epicarmo, el que estuvo en relación con los pitagóricos, entre otras varias escenas dramáticas que representó con acierto, ideó también la de la persona que crece, que llevó a cabo con una argumentación metódica y convincente. Sin embargo, el hecho de que tengan lugar pérdidas y agregados es obvio, si en vez de permanecer estable uno se hace más

[36] *Cf.* Bernays, 1853, p. 282 y n. 1.

grande o más pequeño; pero si es así, las sustancias se vuelven cada vez diferentes en virtud del flujo continuo. Etc.

Obtenemos de esta manera una imagen bastante diferente del enfoque especulativo aplicado por Epicarmo, la cual gira claramente alrededor de una reflexión teórica y rigurosa sobre el problema empíricamente evidente del cambio físico, por más que su análisis revele en el fondo una orientación conceptualista que con justicia podríamos definir 'sofística'.[37] Por otra parte, la única filiación ideológica que subsiste en esta propuesta de integración es con los seguidores de Pitágoras, y en plena concordancia con ello Epicarmo aparece como un pensador capaz de aplicar con rigor su atención al desarrollo de concepciones de alta complejidad especulativa, si bien susceptibles de ser traducidas en situaciones de gran efecto cómico. En todo caso, la paternidad del tipo de razonamiento 'sofístico' que el comentarista anónimo al *Teeteto* atribuye aquí a Epicarmo queda confirmada además por una serie de noticias transmitidas por Plutarco, que a más de apuntalar el testimonio dado por el papiro sobre el episodio cómico arriba delineado, nos informan de la existencia de por lo menos otra escena dramática, probablemente sacada de una obra diferente, en la que Epicarmo puso en juego una vez más el capcioso razonamiento conocido en general como "argumento del crecimiento". De entre las varias noticias al respecto transmitidas por Plutarco, conviene que leamos aquí la más detallada (Plut., *De sera num. vind.*, 15, p. 559 A):

τὸ δὲ πολλὰς πόλεις διαιροῦντα τῶι χρόνωι ποιεῖν μᾶλλον δ᾽ ἀπείρους ὅμοιόν ἐστι τῶι πολλοὺς τὸν ἕνα ποιεῖν ἄνθρωπον, ὅτι νῦν πρεσβύτερός ἐστι πρότερον δὲ νεώτερος ἀνωτέρω δὲ μειράκιον ἦν. μᾶλλον δ᾽ ὅλως ταῦτά γε τοῖς Ἐπιχαρμείοις ἔοικεν, ἐξ ὧν ὁ αὐξόμενος ἀνέφυ τοῖς σοφισταῖς λόγος· ὁ γὰρ λαβὼν πάλαι τὸ χρέος νῦν οὐκ ὀφείλει γεγονὼς ἕτερος· ὁ δὲ κληθεὶς ἐπὶ δεῖπνον ἐχθὲς ἄκλητος ἥκει τήμερον· ἄλλος γάρ ἐστι.

El hecho de separar muchas ciudades en el tiempo haciéndolas más bien infinitas es semejante a hacer que un hombre se convierta en muchos, alegando que ahora es más viejo pero antes era más joven y que más atrás todavía era un muchacho. En términos más generales, dichas argumentaciones

[37] Sobre el carácter precursor de la sofística identificable en varios aspectos de la actividad sapiencial de Epicarmo trato ampliamente en Álvarez, 2006a.

se parecen a las de Epicarmo, que dieron origen al argumento del crecimiento de los sofistas: en efecto, aquel que había recibido tiempo atrás un préstamo, ahora no lo debe por haberse convertido en otro; y el que había sido invitado ayer a una cena llega hoy sin invitación, pues ya es otro.

Así pues, de la comparación del pasaje de Plutarco con el comentario al *Teeteto* se perfilan con claridad por lo menos dos diferentes escenas cómicas de equívoco basadas en el argumento epicarmeo, en las que se puede ver el precedente directo de algunas situaciones que adquirieron bastante popularidad en la comedia ática posterior. Más precisamente, destaca en ellas la figura del ingenioso urdidor de artimañas para salir de apuros, astucias que aun así no logran salvarlo a la postre de recibir una dosis de su propia medicina: en efecto, el 'héroe' epicarmeo, pese a hacer gala de una argumentación irrefutable, no puede evitar que le propinen una soberbia paliza, y no solamente, sino que cuando llama a juicio al agresor, éste le paga con la misma moneda revirtiendo exitosamente contra él la misma estratagema usada por el primero para eludir su responsabilidad de pago. Además del caso ya transmitido por el comentarista anónimo al *Teeteeto* sobre el hombre que trata de sustraerse a sus deudas, Plutarco nos informa sobre una escena cómica paralela también desarrollada por Epicarmo, en la cual a uno que el día anterior fue invitado a una cena se niega hoy el acceso porque mientras tanto se había convertido en otra persona. Dichas evidencias llevan necesariamente a la conclusión de que el περὶ αὐξήσεως λόγος constituyó el eje teórico de una serie quizás amplia de situaciones cómicas introducidas en diferentes obras de Epicarmo, además de que el uso frecuente de dicho recurso escénico habría dado lugar asimismo a la recurrente presencia, en las comedias respectivas, de una fundamentación 'teórica' para justificar un ardid conceptual que desafiaba el sentido común y rompía con las normas más elementales incluso de la práctica legal, que parten del presupuesto de una identidad personal estable. Y es justo una explicación del principio 'teórico' que forma la base del desconcertante argumento del crecimiento la que nos llegó en un fragmento literal relativamente extenso de Epicarmo, que al parecer conserva la conclusión de una escena de comedia en que uno de los personajes, aparentemente para justificar su inopinada astucia, ofrece una 'demostración' *more geometrico* del paradójico razonamiento que está detrás de las escenas arriba descritas. Leamos ahora el fragmento en cuestión (Epich., 23 B 2 D.-K. = fr. 276 K.-A.):[38]

—αἰ πὸτ ἀριθμόν τις περισσόν, αἰ δὲ λῆις πὸτ ἄρτιον,
ποτθέμειν λῆι ψᾶφον ἢ καὶ τᾶν ὑπαρχουσᾶν λαβεῖν,
ἦ δοκεῖ κα τοί γ’ <ἔθ’> ωὑτὸς εἶμεν; —οὐκ ἐμίν γα κα.
—οὐδὲ μὰν οὐδ’ αἰ ποτὶ μέτρον παχυαῖον ποτθέμειν
λῆι τις ἕτερον μᾶκος ἢ τοῦ πρόσθ’ ἐόντος ἀποταμεῖν,
ἔτι χ’ ὑπάρχοι κῆνο τὸ μέτρον; —οὐ γάρ. —ὧδε νῦν ὅρη
καὶ τὸς ἀνθρώπους· ὁ μὲν γὰρ αὔξεθ’, ὁ δέ γα μὰν φθίνει,
ἐν μεταλλαγᾶι δὲ πάντες ἐντὶ πάντα τὸν χρόνον.
ὃ δὲ μεταλλάσσει κατὰ φύσιν κοὔποκ’ ἐν τωὐτῶι μένει,
ἕτερον εἴη κα τόδ’ <ἀ>εὶ τοῦ παρεξεστακότος,
καὶ τὺ δὴ κἀγὼ χθὲς ἄλλοι καὶ νὺν ἄλλοι τελέθομες,
καὖθις ἄλλοι κοὔποχ’ ωὑτοὶ καττὸν <αὐξήσιος> λόγον.

—Si uno quisiera agregar una unidad a un número impar,
o si prefieres a uno par, o quitarle una de las que ya tiene,
¿te parece que seguirá siendo el mismo? —Claro que no.
—¿Ni en verdad tampoco si a una medida de un codo
uno quisiera añadir otro segmento o restarlo de lo que antes *era*,
seguiría existiendo aquella medida? —Sin duda no. —Así mira ahora
también a los hombres: uno crece, otro viene a menos,
todos se encuentran en proceso de cambio todo el tiempo.
Pero lo que por su naturaleza cambia y nunca permanece igual
sería siempre una cosa distinta de la que sufrió el cambio:
tú y yo mismos ayer unos éramos y hoy otros somos,
y de nuevo otros y nunca los mismos conforme al principio del crecimiento.

Más allá de la probable alusión a la doctrina pitagórica del par e impar, donde las unidades habrían sido representadas en forma figurada por medio de piedrecillas o ψῆφοι,[39] resalta con vigor en este pasaje el

[38] Para la constitución del texto nos apartamos de la edición de Kassel-Austin en el v. 10, donde en lugar de la corrección κα τόδ’ ἤδη de Cobet que imprimen, adoptamos la propuesta καὶ τόδ’ <ἀ>εὶ de Breitenbach-Buddenhagen-Debrunner-Muehll (Breitenbach *et al.*, 1907), que integraron así el pie que la lección manuscrita transmitió defectuoso (και τοδ ειτου B, κατοδη του F, κατω δη του P); asimismo, en el v. 12, cuya laguna no admite integraciones ni lejanamente verificables, incorporamos la conjetura de Mouraviev, 2005, sugestiva porque hace remontar al mismo Epicarmo la expresión ὁ περὶ αὐξήσιος λόγος.

[39] Para la doctrina del par e impar y su relación con la aritmética pitagórica de los ψῆφοι, véase Becker, 1936; sobre las reservas para considerar a los pitagóricos como portadores exclusivos de dichas nociones, véase Burkert, 1962.

uso de una refinada forma de argumentación que exhibe un manejo seguro del principio de identidad documentado en Parménides hacia el siglo VI–V a. C. El objetivo de dicho razonamiento es a todas luces reducir al absurdo justo la concepción eleática del ταὐτόν, que Epicarmo ‘demuele’ echando mano de un sofisticado procedimiento demostrativo, quizá en parte inspirado en la matemática pitagórica, si bien directamente comparable en especial con la elaborada argumentación lógica empleada de modo notorio por Parménides para afirmar el Ser y excluir el no-Ser.[40] En vista de la filiación apenas indicada, no sorprende que el razonamiento de Epicarmo, en total apego al procedimiento demostrativo usado en las proposiciones geométricas, parta de un caso particular y llegue por exclusión gradual a establecer una ley de alcance general, cosa que logra mediante la aplicación impecable del método inductivo.[41] Dicho razonamiento, sin embargo, como después tantos otros artificios sofísticos desarrollados con base en dicha forma argumentativa,[42] esconde un sofisma basado en una observación empírica ordinaria que, sometida a un análisis teórico extremo, trastrueca violentamente el sistema de coordenadas del escucha, que se ve forzado a aceptar la conclusión que le impone una ‘lógica’ avasalladora. El crecimiento de los organismos jóvenes y su posterior decadencia paulatina a medida que envejecen o se enjutan, y, en general, toda adquisición o pérdida material sufrida por un ser vivo, son procesos que a la larga alteran profundamente no sólo la apariencia física sino también el funcionamiento (o comportamiento) del todo, si bien en rigor son el resultado acumulativo de múltiples pequeñísimos cambios impercepti-

[40] Un indicio claro del carácter antifrástico y confutatorio del fragmento epicarmeo respecto de Parménides lo hemos ya señalado en Epich., 23 B 2, v. 9 D.-K.: ὃ δὲ μεταλλάσσει κατὰ φύσιν κοὔποκ’ ἐν τωὐτῶι μένει, que trastrueca abiertamente el sentido de Parm., 28 B 8, 29 s. D.-K.: ταὐτὸν τ’ ἐν ταὐτῶι τε μένον κτλ, si bien Epich., 23 B 2, v. 5, parece también referirse polémicamente al ἐόν parmenideo (para un análisis detallado del carácter antiparmenideo de diferentes expresiones de Epicarmo, véase Álvarez, 2006a).

[41] Fritz, 1988, p. 223: “È estremamente interessante, però, che argomenti affatto astratti derivati dalla filosofia siano stati utilizzati per fini comici da Epicarmo, contemporaneo di Parmenide e Pitagora, nelle sue ‘commedie’ [...] Ciò presuppone che questo modo di argomentare fosse noto e familiare al pubblico —cui per certo non appartenevano solo le classi superiori— che poteva così apprezzarle”.

[42] Fritz, 1988, p. 224: “Questa tecnica di argomentazione politica [*sc*. la surgida en Sicilia y en Atenas] fece ben presto ricorso anche ai sofismi, che caratteristicamente costituiscono il fulcro della comicità di Epicarmo, a dimostrazione, ancora una volta, della diffusa familiarità che già a quell’epoca si aveva con questo aspetto dell’argomentare politico. In Epicarmo la comicità nasce naturalmente dal fatto che il sofisma è palese”.

bles. Así pues, dicho enfoque conceptual pone en entredicho la práctica habitual de reconocer la misma identidad detrás de los diferentes estados sucesivos tomados por una determinada configuración física, en la que se da por descontada la permanencia de una cantidad residual inalterada pese al manifiesto cambio sufrido por el aspecto exterior. En efecto, ateniéndonos rigurosamente al paralelo establecido por Epicarmo con la práctica elemental de los matemáticos, es inevitable aceptar la conclusión inexorable de que aquello a lo que se agrega o quita algo no sólo no permanece en el mismo estado, sino que se ve involucrado en una dinámica arrolladora de alteración que excluye del todo la identidad. Ante esta evidencia, el interlocutor-espectador que asistía a tal demostración no podía más que declararse perplejo y rendirse frente a dicho razonamiento, tal como también se vería obligado a hacer más tarde el desapercibido receptor de las paradojas de Zenón.[43] Como consecuencia de dicha 'demostración', las coordenadas mentales comúnmente admitidas, según las cuales la persona es considerada un dato fijo que permanece igual a sí mismo, resultan violentamente sacudidas por la aceptación forzada de la discontinuidad existencial: esto lleva a admitir a su vez una sucesión infinita de composiciones orgánicas, las cuales, aun desempeñando el mismo papel y respondiendo a la misma denominación, en realidad son cada vez una entidad distinta de la anterior. Y es justamente en dicha discontinuidad postulada por el argumento de Epicarmo donde radica su carácter sofístico, ya que la inasible secuencia de cambios infinitesimales se verifica a una velocidad tal que se sustrae a nuestra percepción,[44] mientras la intuición más elemental confirma que no puede haber solución de continuidad en el curso de una vida ni en el desarrollo de un organismo, como tampoco hay saltos (ni 'congelamiento') en la trayectoria de la flecha disparada por el arco.

Por lo tanto, resulta difícil negar que nos encontramos aquí frente a la primera construcción teórica 'sofística', formulada de manera tan

[43] Sobre la compleja elaboración retórica de las paradojas de Zenón y su potencial devastador de las 'defensas' psicológicas del auditorio virtual, véase Rossetti, 1992.

[44] Para un análisis exhaustivo de las implicaciones teóricas del argumento epicarmeo y de su probable repercusión en los pensadores eleáticos posteriores a Parménides, véase Álvarez, 2007; ahí, a propósito de la 'apariencia' del cambio que los eleáticos combaten denodadamente (usando también como argumento la velocidad con que se presenta), se discute Meliss., 30 B 8 D.-K.: δοκεῖ δὲ ἡμῖν [...] ταῦτα πάντα ἑτεροιοῦσθαι, καὶ ὅ τι ἦν τε καὶ ὃ νῦν οὐδὲν ὁμοῖον εἶναι, [...] πάντα ἑτεροιοῦσθαι ἡμῖν δοκεῖ καὶ μεταπίπτειν ἐκ τοῦ ἑκάστοτε ὁρωμένου.

artificiosa cuanto lógicamente impecable para reducir, de modo dialéctico, un continuo a una sucesión infinita de momentos inconexos. Pues precisamente en el procedimiento de análisis extremo arriba ilustrado es donde se manifiesta con mayor fuerza el vínculo conceptual entre el argumento epicarmeo del crecimiento y el pensamiento eleático, según lo representan las paradojas de Zenón: con éstas comparte la tendencia a analizar de modo arbitrario un proceso durativo continuo para dar lugar a una serie de cuantos discretos, cuyo número, pudiendo multiplicarse hasta el infinito, convierte en un laberinto inextricable e inagotable un trayecto unitario lineal, como argumentó en especial Zenón, o bien se vuelve un obstáculo insalvable para el mantenimiento de la identidad, como pretendió Epicarmo antes que él. Común a ambos es, en efecto, el análisis *cinematográfico* de un continuo finito que es arbitrariamente segmentado para hacerlo aparecer como constituido por una serie de etapas o movimientos (κινήματα) infinitos,[45] cosa que lleva inexorablemente a una aporía. De hecho, el efecto buscado en ambos casos es, a todas luces, el aniquilamiento de las defensas del interlocutor (real o presunto), que se ve obligado a otorgar su asentimiento al contrasentido evidente que le es propuesto. Más concretamente, el razonamiento de Epicarmo busca llevar al adversario virtual a la confusión a través de la subversión dialéctica del orden de las cosas considerado normal: muestra, en efecto, cómo la estructura de la realidad que todo mundo da por sentada sin un análisis adecuado resulta fatalmente trastornada por la pasmosa constatación de que no se es jamás el mismo que en un momento anterior. Asimismo, a la vocación dialéctica de una argumentación así construida se añade un acentuado matiz sofístico que se pone de manifiesto en la articulación aporética del intercambio dialógico, con el resultado previsible de sumir al final en la total perplejidad al interlocutor desapercibido o 'ingenuo', que asiste inerme al desplome inexorable de la posición tradicional que tendía a sostener irreflexivamente al principio. El factor que desencadena en el adversario la crisis gnoseológica radica justamente en la constatación alcanzada en el discurso heurístico pronunciado por el astuto personaje de Epicarmo, del cual se desprende la falsedad de la convicción común de que una persona siempre es igual a sí misma, ya que en realidad atraviesa por un estadio diferente en cada momento, en virtud del efecto 'enajenante' producido por la agregación y la pérdida incesante de elementos.

[45] El primero que usó el término 'cinematográfico' para describir el enfoque aplicado por Zenón al movimiento en sus paradojas fue Lee, 1936, pp. 101 ss. y *passim*.

En vista de lo anterior, no resulta, a mi juicio, descabellado colocar el argumento de Epicarmo en la misma categoría que las formulaciones paradójicas a que pertenecen, entre otros productos de la especulación intelectual del siglo v a. C., los apabullantes razonamientos de Zenón. Con éstos lo vincula, en efecto, una serie de rasgos comunes difícilmente atribuibles al azar, dado que ambos buscan sacudir las coordenadas mentales del destinatario virtual a través de un análisis sumamente sofisticado de la experiencia sensible, a tal grado que terminan por hundirlo en la perplejidad total. De este modo, no parece tampoco casual que la acusación de paralogismo que Aristóteles tuvo a bien imputar a los argumentos zenonianos acerca del espacio y el movimiento se demuestre aplicable *mutatis mutandis* al desarrollado por Epicarmo sobre el crecimiento, en la medida en que éste también echa mano de una 'lógica' extrema, aplicando al análisis de un continuo herramientas conceptuales derivadas de la matemática, con el asombroso efecto de poner en entredicho la realidad percibida. Desde esa óptica, el argumento del crecimiento de Epicarmo se perfila indudablemente como el más antiguo ejemplo de la antilógica sofística que busca dar una sacudida a los cimientos del sentido común, más aún, se lo puede ver en particular como el probable antecedente directo del desconcertante método de análisis del continuo que Zenón adoptaría luego en sus paradojas.[46]

IV

Ahora bien, aceptada la validez de las consideraciones anteriores sobre una vinculación directa entre el argumento del crecimiento de Epicarmo y el eleatismo, se producen grandes repercusiones para la visión tradicional del cómico siciliano como supuesto receptor de la doctrina heraclitea del flujo, empezando por el hecho de que cabe abrigar serias dudas acerca de la formulación y el alcance originales que habría podido tener en Heráclito semejante concepto. En efecto, la idea del 'flujo' debió de ser para el filósofo efesio algo sustancialmente diferente respecto del que vimos ser el principio epicarmeo, para el cual la sucesión de cambios es potencialmente infinita, puesto que cada alteración implica justo la aparición de una entidad cada vez diferente de la anterior.

[46] Para una discusión detallada de la relación polémica de Epicarmo con Parménides y de la probable respuesta dada por Zenón a sus ataques, con uso de los mismos instrumentos conceptuales, véase Álvarez, 2006a; Álvarez, 2007.

La doctrina fundamental de Heráclito, en cambio, según están de acuerdo en admitir los intérpretes más acreditados de su pensamiento, radica en el reconocimento de la unidad intrínseca de todas las cosas,[47] cuya aparente multiplicidad o diversidad y cuyo estado latente o manifiesto de tensión entre tendencias opuestas, con eventual permutación de una cosa en su contrario, no es más que el aspecto visible de una "armonía oculta",[48] es decir, de aquella estructura subyacente en todas las cosas donde en realidad "todo es uno". En efecto, una y otra vez en los fragmentos heracliteos que nos han llegado asistimos a la reafirmación enfática de esa unidad última, que por cierto encontramos formulada de manera incontrovertible en Heráclito, 22 B 50 D.-K.:

> οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι.
>
> Prestando oído no a mí, sino al *logos*, es sabio reconocer que todas las cosas son Uno.

Dicha intuición, sin embargo, se presenta de manera recurrente, con múltiples variaciones, en otros pasajes heracliteos, enunciada a menudo bajo la estructura dialéctica que suelen tomar en el lenguaje de Heráclito las oposiciones polares que pueblan su pensamiento y de las que tenemos un ejemplo notable en Heráclito, 22 B 10 D.-K.:

> συνάψιες ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶιδον διᾶιδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.
>
> Conjunciones: compactos y no compactos, convergente divergente, consonante disonante, y de todos uno y de uno todos.

Asimismo, la concepción de la unidad última que debe reconocerse detrás de la engañosa multiplicidad visible reaparece, con un énfasis particular en la naturaleza eminentemente epistémica del principio conductor de todas las cosas, en Heráclito, 22 B 41 D.-K.:

> ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων.

[47] *Cf*. Dilcher, 1995, p. 101: "B 50 formulates the principal insight of Heraclitus philosophy" (véase también p. 115 y *passim*).

[48] Heráclito, 22 B 54 D.-K.: ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων.

> Una sola cosa es lo sabio, conocer el proyecto que gobierna todo por medio de todo.

Por otra parte, es sintomático del acendrado carácter unitarista de la doctrina heraclitea el hecho de que el filósofo condenara violentamente toda postura intelectual que a su juicio estuviera basada sólo en la exploración de la faceta visible de la pluralidad, y que en cambio no buscara penetrar la estructura profunda de organización a que todos los entes sensibles se remiten en última instancia. Por consiguiente, Heráclito fustiga despiadadamente a quienes se extravían aplicando dicho procedimiento catalogatorio de los entes, método que no puede más que fracasar en alcanzar la meta última identificada por él, es decir, reconocer la unidad sustancial de todo. Por ello, el efesio denuesta colectivamente a una serie de intelectuales notables, cuya búsqueda los habría llevado a fatigar sin provecho las múltiples vías del saber aparente y que aquí Heráclito cataloga bajo la elocuente 'etiqueta' de la πολυμαθίη (Heráclito, 22 B 40 D.-K.):

> πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὖτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον.

> Muchos conocimientos no enseñan a tener inteligencia, pues se la habría enseñado a Hesíodo y Pitágoras, y de nuevo a Jenófanes y Hecateo.

No sorprende, por lo tanto, que Pitágoras aparezca de nuevo asociado en otro significativo fragmento heracliteo con el reproche de haber practicado la investigación (documental) para formarse un saber múltiple, de tipo meramente acumulativo,[49] ni tampoco que Hesíodo sea a su vez objeto de una severa condena por su fallido reconocimiento de la identidad entre dos manifestaciones que la mentalidad común separa como dos entidades diametralmente opuestas, aunque en realidad no son más que el resultado de una serie de gradaciones del fenómeno *unitario* de la luz solar, que a través de una serie de etapas intermedias pasa del grado pleno, el día, al grado cero, la noche (Heráclito, 22 B 57 D.-K.):

[49] Heráclito, 22 B 129 D.-K.: Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην.

διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἕν.

Hesíodo es el maestro de los más: están convencidos de que él sabe las más de las cosas, él que no conocía el día y la noche, pues son Uno.

Sin embargo, el reconocimiento de la unidad última de todas las cosas no significa, en lo absoluto, que Heráclito postulara la inmovilidad, la cual, como bien observaron ya sus comentaristas antiguos, es propia exclusivamente de los muertos.[50] Por el contrario, el filósofo de Éfeso ve en la vida, tanto a nivel cósmico como a escala humana, un juego de fuerzas contrarias que entablan una lucha incesante por prevalecer una sobre la otra, según un principio que Heráclito atinadamente equiparaba al modelo de la guerra,[51] por más que dicha confrontación él la veía en realidad sujeta a un equilibrio, ciertamente dinámico pero aun así contenido dentro de límites precisos, de tal forma que nada rebasara su justa medida.[52] Así pues, el todo según Heráclito es la manifestación de un orden preciso y está animado por una vitalidad, cuyo símbolo es el fuego eterno, pero en virtud de ese mismo orden está también sujeto a un ciclo de encendido y apagado por medidas,[53] en el que el fuego funciona ni más ni menos como el sustrato o principio de trueque a partir del cual y hacia el cual todos los demás componentes del mundo, que se miden justamente con base en él,[54] cambian según una proporción fija. Con todo, las transformaciones que tienen lugar en este proceso están perfectamente definidas y se insertan en un ciclo preciso, sucediéndose ahí en un orden y verificándose con cuotas por completo regulares.[55] Más aún, las mutaciones o τροπαί siguen una

[50] Heráclito, 22 A 6 (de Aët., I 23, 7): Ἡράκλειτος ἠρεμίαν μὲν καὶ στάσιν ἐκ τῶν ὅλων ἀνήιρει· ἔστι γὰρ τοῦτο τῶν νεκρῶν.

[51] *Cf.* Heráclito, 22 B 53 D.-K.: Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους, y Heráclito, 22 B 80 D.-K.: εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεών.

[52] *Cf.* Heráclito, 22 B 94 D.-K.: Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.

[53] Heráclito, 22 B 30 D.-K.: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα. *Cf.* Heráclito, 22 B 31 D.-K. (en una nota posterior).

[54] Heráclito, 22 B 90 D.-K.: πυρός τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἁπάντων ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός.

[55] *Cf.* Heráclito, 22 B 31 D.-K.: πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν

dirección determinada y luego, tras alcanzar el límite máximo en un sentido, invierten la marcha y toman el mismo camino pero en sentido opuesto, ya que, como afirma el propio Heráclito, la "vía ascendente y descendente es una y la misma".[56] Así, a través de la infalible compensación de una transformación ocurrida en un sentido con su inversa en sentido opuesto, se regresa siempre al estado original de equilibrio y se mantiene constante el orden del mundo, de modo que aquél "reposa mientras se transforma", por decirlo con las palabras con que Plotino refiere la intuición de Heráclito.[57] Por lo demás, en otro fragmento literal de Heráclito encontramos la expresión más perfecta y artísticamente acabada —pese al estado corrupto del texto— del principio de la *reversibilidad* del cambio que subyace en muchas de las formulaciones antes citadas, si bien en este caso concreto se deba quizá entender como una situación aplicable más concretamente al ámbito humano (Heráclito, 22 B 88 D.-K.):[58]

> ταὐτό τ᾽ ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ [τὸ] ἐγρηγορὸς καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.
>
> Es lo mismo [¿en nosotros?] lo viviente y lo muerto que lo despierto y lo durmiente y que lo joven y lo viejo: en efecto, estas cosas, al trocarse, son aquéllas, y aquéllas, a la inversa, al trocarse, son éstas.

Así pues, el panorama teórico que los fragmentos de Heráclito parecen proyectar acerca del cambio físico es el de la recurrencia de un ciclo en el que una vez concluido todo el proceso cada cosa vuelve a su punto de partida: el equilibrio original queda así siempre restablecido en virtud de la semejanza que dicha transformación cíclica guarda con la circunferencia, en que "el principio y el fin coinciden".[59] Por consiguiente, todas las alteraciones se contrarrestan mutuamente y apuntan al mantenimiento del orden, sin el cual el *cosmos* no sería más que

ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ [...] <γῆ> θάλασσα διαχέεται, καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ.

[56] Heráclito, 22 B 60 D.-K.: ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή.

[57] Plotino, *Enn.*, IV 8, 1 (= Heráclito, 22 B 84a D.-K.): μεταβάλλον ἀναπαύεται.

[58] Para la traducción sigo la propuesta de interpretación dada por Dilcher, 1995, pp. 89 y ss.

[59] Heráclito, 22 B 103 D.-K.: ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας.

"un montón de cosas regadas al azar".[60] Con la constatación de que el orden es un principio fundamental en el pensamiento de Heráclito, podemos ahora cerrar el recorrido sumario que hemos venido haciendo por las declaraciones del efesio relativas al cambio, porque parece el punto oportuno para sacar algunas conclusiones acerca de su eventual concepción del 'flujo', así como para buscar una respuesta al problema central que plantea el título de esta ponencia: ¿Es posible postular una relación entre Heráclito y Epicarmo acerca de la llamada 'teoría del flujo'? Y más específicamente, ¿pudo en verdad Epicarmo haber derivado su "argumento del crecimiento" de la concepción heraclitea del ciclo reversible de cambios y tendiente al mantenimiento del orden que se desprende de la reconstrucción arriba hecha?

Ahora bien, si las consideraciones cronológicas no constituyen un obstáculo para que Epicarmo (aprox. 530–440 a. C.), que fue un contemporáneo algo más joven que Heráclito (nacido hacia 540 a. C.), pudiera haber sabido del texto de éste, como efectivamente hace pensar Epich., 23 B 4 D.-K., con su incuestionable alusión polémica al principio racional *único* postulado por Heráclito, τὸ σοφόν,[61] la reconstrucción histórica y filológica de los aspectos puramente doctrinales de la cuestión hace más bien improbable la creencia (hasta ahora aceptada sin discusión) de que el argumento epicarmeo del crecimiento, con su potencial multiplicación al infinito de las transformaciones y de las configuraciones resultantes, estuviera inspirado en la "vía ascendente y descendente" de Heráclito: dicha expresión, en efecto, formula con precisión técnica la doctrina heraclitea del cambio reversible, contenido dentro de πείρατα y regulado por μέτρα precisos. En efecto, las evidencias textuales hasta aquí presentadas obligan a constatar que el único concepto de flujo que podríamos en todo caso reconocer a Heráclito corresponde a un ciclo ordenado de mutaciones precisas que se verifican en una medida y conforme a una secuencia estrictamente codificadas, cuyo punto de partida y de llegada, como él mismo lo ilustra magnífi-

[60] Heráclito, 22 B 124 D.-K.: ὥσπερ σάρμα εἰκῆ κεχυμένων ὁ κάλλιστος, φησὶν Ἡράκλειτος, [ὁ] κόσμος.

[61] *Cf.* Epich., 23 B 4, vv. 1 s. y 6 s. D.-K.: τὸ σοφόν ἐστιν οὐ καθ' ἓν μόνον / ἀλλ' ὅσσα περ ζῆι, πάντα καὶ γνώμαν ἔχει [...] τὸ δὲ σοφὸν ἁ φύσις τόδ' οἶδεν ὡς ἔχει / μόνα; Heráclito, 22 B 108 D.-K.: ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον, y Heráclito, 22 B 41 D.-K.: εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, κτλ. (Sobre toda la cuestión, véase en especial Álvarez, 2006b.)

camente a través de la circunferencia, son uno y el mismo. Más aún, en vista del evidente carácter de referencia polémica contra el eleatismo que subrayamos arriba para Epich., 23 B 2 D.-K., y de la marcada afinidad conceptual que el argumento epicarmeo ahí planteado presenta con el paradójico análisis del continuo espacio-temporal realizado por Zenón,[62] es lícito, creo, establecer más bien una contigüidad ideológica entre el desconcertante razonamiento de Epicarmo y el pasmoso enfoque teórico desarrollado sobre todo por los eleáticos, con la consecuencia adicional de descartar del todo, en el caso concreto del 'flujo', cualquier dependencia teórica hacia la doctrina de Heráclito, cualquiera que fuera su sentido original.

Inversamente, el αὐξανόμενος λόγος de Epicarmo se perfila como el probable modelo para una imponente cauda de especulaciones posteriores sobre la αὔξησις: a partir de éste, en efecto, se habría llegado al planteamiento, en manos de los filósofos megáricos, del problema del σωρίτης, una espinosa aporía que resulta de considerar en qué punto de una alteración cuantitativa por incrementos o decrementos graduales entra en vigor una alteración cualitativa, mientras que entre los estoicos, de quienes se sabe que recibieron de Epicarmo el estímulo para estudiar el problema del *crecimiento*, la formulación de problemas lógicos basados en el αὐξανόμενος λόγος de éste conoció fructíferos desarrollos.[63] En una perspectiva más general, problemas derivados del razonamiento epicarmeo fueron objeto de renovado análisis sólo bajo el implacable espíritu analítico de Aristóteles,[64] si bien habían sido ya abordados por Platón, quien, con su típica vena humorística, los enfocó desde la perspectiva desenfadada del Sócrates de los diálogos.[65] En

[62] Para esto véase Álvarez, 2006a; Álvarez, 2007.

[63] Aquí nuestra autoridad principal es Plutarco, que toca el punto en diferentes ocasiones, por ejemplo, en Plut., *D. comm. not.*, 44, p. 1083 A: ὁ τοίνυν περὶ αὐξήσεως λόγος ἐστὶ μὲν ἀρχαῖος· ἠρώτηται γάρ, ὥς φησι Χρύσιππος, ὑπ' Ἐπιχάρμου. *Cf.* Plut., *D. sera num. vind.*, 15, p. 559 A: ταῦτά γε τοῖς Ἐπιχαρμείοις ἔοικεν, ἐξ ὧν ὁ αὐξόμενος ἀνέφυ τοῖς σοφισταῖς λόγος· κτλ.

[64] *Cf.* Arist., *Metaph.*, 1044a: καὶ ὥσπερ οὐδ' ἀπ' ἀριθμοῦ ἀφαιρεθέντος τινὸς ἢ προστεθέντος ἐξ ὧν ὁ ἀριθμός ἐστιν, οὐκέτι ὁ αὐτὸς ἀριθμός ἐστιν ἀλλ' ἕτερος, κἂν τοὐλάχιστον ἀφαιρεθῆι ἢ προστεθῆι, οὕτως οὐδὲ ὁ ὁρισμὸς οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι οὐκέτι ἔσται ἀφαιρεθέντος τινὸς ἢ προστεθέντος. καὶ τὸν ἀριθμὸν δεῖ εἶναί τι ὧι εἷς, ὃ νῦν οὐκ ἔχουσι λέγειν τίνι εἷς, εἴπερ ἐστὶν εἷς (ἢ γὰρ οὐκ ἔστιν ἀλλ' οἷον σωρός, ἢ εἴπερ ἐστί, λεκτέον τί τὸ ποιοῦν ἓν ἐκ πολλῶν).

[65] *Cf.* Plat., *Phaed.*, 96e–97b: Πόρρω που, ἔφη, νὴ Δία ἐμὲ εἶναι τοῦ οἴεσθαι περὶ τούτων του τὴν αἰτίαν εἰδέναι, ὅς γε οὐκ ἀποδέχομαι ἐμαυτοῦ οὐδὲ ὡς ἐπειδὰν ἑνί τις

efecto, es al filósofo ateniense a quien debemos una insuperable ilustración literaria de la poderosa sugestión que el argumento epicarmeo ejerció sobre muchos filósofos posteriores, cuando, por boca de su personaje Sócrates, Platón refiere una presunta reflexión de la sabia Diotima, donde ésta explica cómo los seres vivos participan de la inmortalidad a través de la generación incesante de nuevos organismos. Dicha concepción, en efecto, lejos de ser un reflejo de una improbable doctrina heraclitea del flujo, como sostuvo hace pocas décadas un importante estudioso del pensamiento antiguo,[66] suscribe más bien plenamente el paradójico razonamiento de Epicarmo acerca de la carencia absoluta de una identidad estable, que se sustentaba precisamente en el incesante proceso de incremento y decremento materiales que afecta a cada persona (Plat., *Symp.*, 207d):

> ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀεί τε εἶναι καὶ ἀθάνατος. δύναται δὲ ταύτηι μόνον, τῆι γενέσει, ὅτι ἀεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ, ἐπεὶ καὶ ἐν ὧι ἓν ἕκαστον τῶν ζώιων ζῆν καλεῖται καὶ εἶναι τὸ αὐτό —οἷον ἐκ παιδαρίου ὁ αὐτὸς λέγεται ἕως ἂν πρεσβύτης γένηται· οὗτος μέντοι οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχων ἐν αὑτῶι ὅμως ὁ αὐτὸς καλεῖται, ἀλλὰ νέος ἀεὶ γιγνόμενος, τὰ δὲ ἀπολλύς, καὶ κατὰ τὰς τρίχας καὶ σάρκα καὶ ὀστᾶ καὶ αἷμα καὶ σύμπαν τὸ σῶμα. καὶ μὴ ὅτι κατὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν οἱ τρόποι, τὰ ἤθη, δόξαι, ἐπιθυμίαι, ἡδοναί, λῦπαι, φόβοι, τούτων ἕκαστα οὐδέποτε τὰ αὐτὰ πάρεστιν ἑκάστωι, ἀλλὰ τὰ μὲν γίγνεται, τὰ δὲ ἀπόλλυται.

> La naturaleza mortal busca, en la medida de lo posible, existir siempre y ser inmortal. Pero esto lo consigue solamente por medio de la generación, en la medida en que siempre deja otro organismo joven en lugar del viejo,

προσθῆι ἕν, ἢ τὸ ἓν ὧι προσετέθη δύο γέγονεν, <ἢ τὸ προστεθέν>, ἢ τὸ προστεθὲν καὶ ὧι προσετέθη διὰ τὴν πρόσθεσιν τοῦ ἑτέρου τῶι ἑτέρωι δύο ἐγένετο· θαυμάζω γὰρ εἰ ὅτε μὲν ἑκάτερον αὐτῶν χωρὶς ἀλλήλων ἦν, ἓν ἄρα ἑκάτερον ἦν καὶ οὐκ ἤστην τότε δύο, ἐπεὶ δ’ ἐπλησίασαν ἀλλήλοις, αὕτη ἄρα αἰτία αὐτοῖς ἐγένετο τοῦ δύο γενέσθαι, ἡ σύνοδος τοῦ πλησίον ἀλλήλων τεθῆναι. οὐδέ γε ὡς ἐάν τις ἓν διασχίσηι, δύναμαι ἔτι πείθεσθαι ὡς αὕτη αὖ αἰτία γέγονεν, ἡ σχίσις, τοῦ δύο γεγονέναι· ἐναντία γὰρ γίγνεται ἢ τότε αἰτία τοῦ δύο γίγνεσθαι. τότε μὲν γὰρ ὅτι συνήγετο πλησίον ἀλλήλων καὶ προσετίθετο ἕτερον ἑτέρωι, νῦν δ’ ὅτι ἀπάγεται καὶ χωρίζεται ἕτερον ἀφ’ ἑτέρου.

[66] W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*. Cambridge, 1962, vol. I, pp. 467 y ss.: “On the nature of the physical world Plato agreed with Heraclitus. He makes the wise Diotima say to Socrates: [sigue la cita, en traducción inglesa, de Plat., *Symp.*, 207d]”.

> ya que también lo hace durante el tiempo en que se dice que cada uno de los seres vivos está con vida y conserva su identidad (como se afirma por ejemplo que una persona es la misma desde la niñez hasta que se hace vieja): se llama a una persona la misma pese a que no tiene nunca los mismos componentes, pues se convierte siempre en otra nueva al perder elementos de su cabello, músculos, huesos, sangre y de todo su cuerpo. Y dicho proceso afecta no solamente su cuerpo, sino también su alma, cuyo carácter, hábitos, opiniones, deseos, placeres, aflicciones y temores nunca son los mismos en cada persona, sino que unos se generan y otros se extinguen.

Dicho problema, en efecto, según nos autorizan a pensar las fuentes antiguas arriba estudiadas, habría sido efectivamente planteado por primera vez por Epicarmo, quien, en polémica contra la inalterabilidad pretendida por la doctrina eleática, habría señalado en el aumento o pérdida de partes —dos procesos sugeridos por la observación empírica y confirmados 'teóricamente' por la adición y sustracción de magnitudes geométricas o aritméticas— el factor que acarrea a cada momento el surgimiento de un ser distinto del de partida, poniendo en entredicho el ταὐτόν eleático a través de una sucesión interminable de inasibles ἕτεροι en continuo devenir. Más aún, las consecuencias que el argumento del crecimiento de Epicarmo habría tenido para la especulación filosófica griega son incalculables, ya que, de acuerdo con lo anteriormente expuesto, éste se perfila como la primera enunciación teórica expresa y coherente de un proceso permanente de alteración que disuelve la identidad en un inasible y perenne 'flujo'. El carácter netamente antiparmenideo de dicha concepción explica perfectamente a su vez cómo Epicarmo pudo quedar encuadrado en la categoría doxográfica de los partidarios del 'movimiento' por oposición precisamente al 'estatismo' eleático. Por otra parte, era también inevitable que, en la formación de dicha categoría, se produjera bastante pronto una asociación del argumento epicarmeo con la imagen de Heráclito como teórico del 'flujo' según fue popularizada en especial por Platón, si bien en realidad dicho enfoque extremo hacia el cambio, como creemos haber mostrado suficientemente en las páginas anteriores, sólo resultaba aplicable con justicia al 'heraclitismo' de segunda mano surgido de los conocidos excesos de Cratilo.

Bibliografía

ÁLVAREZ, Omar (2005), “El κωμῳδεῖν de Epicarmo y la filosofía magnogreca”, ponencia para el I Congreso Internacional de Estudios Clásicos en México, México, UNAM, 5–9 de septiembre, 2005 (en prensa).

ÁLVAREZ, Omar (2006a), *Epicarmo e la sapienza presocratica.* Turín, tesis doctoral.

ÁLVAREZ, Omar (2006b), “Epicarmo σοφός ed Ennio ‘filologo’: Cenni critici su Epich., 278 K.-A. [23 B 4 D.-K.] ed Enn., ann. 8–10 Sk.”, *Quaderni del Dipartimento di Filologia Linguistica e Tradizione Classica “Augusto Rostagni”* n. s. 5: 53–79.

ÁLVAREZ, Omar (2009), “El κωμῳδεῖν de Epicarmo: una interacción escénica con la filosofía magnogreca”, en *Teatro griego y tradición clasica*, Supplementum II de *Nova Tellus*, pp. 57–94.

BECKER, Oscar (1936), “Die Lehre vom Geraden und Ungeraden im neunten Buch der Euklidischen Elemente”, *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik* 3: 533–553.

BERNAYS, Jacob (1853), “Epicharmos und der Αὐξανόμενος λόγος”, *Rheinisches Museum* 1853 Jahrg. VIII: 280–288 (ahora en Bernays, 1885, pp. 109–117).

BERNAYS, Jacob (1885), *Gesammelte Abhandlungen* I, Berlín (= Hildesheim / Nueva York, 1971).

BREITENBACH, Hermann *et al.*, eds. (1907), *Diogenis Laertii Vita Platonis*. Basilea, Helbing & Lichtenhahn.

BURKERT, Walter (1962), *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon.* Nuremberg, Hans Carl Verlag.

CAMBIANO, Giuseppe, ed. (1986a), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica.* Turín, Tirrenia Stampatori.

CAMBIANO, Giuseppe (1986b), “Tecniche dossografiche in Platone”, en Giuseppe Cambiano, 1986a, pp. 61–84.

DILCHER, Roman (1995), *Studies in Heraclitus.* Hildesheim / Zúrich / Nueva York, Georg Olms Verlag.

FRITZ, Kurt von (1988), *Le origini della scienza greca.* Bolonia, Il Mulino (trad. it. de la obra original *Der Ursprung der Wissenschaft bei den Griechen* = pp. 1–326 de *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*. Berlín / Nueva York, Walter de Gruyter, 1971).

GEMELLI MARCIANO, M. Laura (2002), “Le contexte culturel des Présocratiques: adversaires et destinataires”, en A. Laks-C. Louguet, ed., *Qu’est-ce que la philosophie présocratique?* Lille, Presses Universitaires du Septentrion, pp. 83–114.

GUTHRIE, William K. C. (1962), *A History of Greek Philosophy*. Cambridge, Universidad de Cambridge.

IMPERIO, Olimpia (1998), "La figura dell'intellettuale nella commedia greca", en TESSERE. *Frammenti della commedia greca: studi e commenti*, Bari, Adriatica, pp. 43–130.

KAHN, Charles H. (1979), *The Art and Thought of Heraclitus.* Cambridge, Universidad de Cambridge.

KERKHOF, Rainer (2001), *Dorische Posse, Epicharm und Attische Komödie.* Múnich / Leipzig, Saur.

KIRK, Geoffrey S. (1954), *Heraclitus: The Cosmic Fragments.* Cambridge, Universidad de Cambridge.

KOLDE, Antje, Alessandra Lukinovich y Abel-Louis Rey, eds. (2005), Κορυφαίῳ ἀνδρί *Mélanges offerts à André Hurst*. Ginebra, Librairie Droz (Recherches et rencontres, 22).

LAKS, André y Claire Louguet, eds. (2002), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique?* Lille, Presses Universitaires du Septentrion.

LEE, Henry D. P. (1936), *Zeno of Elea.* Cambridge, Universidad de Cambridge (= Amsterdam, Adolf M. Hakkert Publisher, 1967).

LLOYD, Geoffrey E. R. (1996), *Adversaries and Authorities: Investigations into Ancient Greek and Chinese Science*. Cambridge, Universidad de Cambridge.

LLOYD, Geoffrey E. R. (2002), "Le pluralisme de la vie intellectuel avant Platon", en Laks-Louguet, 2002, pp. 39–53.

MANSFELD, Jaap (1986), "Aristotle, Plato, and the Preplatonic Doxography and Chronography", en Cambiano, 1986a, pp. 1–57.

MONDOLFO, Rodolfo y Leonardo Tarán (1972), *Eraclito: testimonianze e imitazioni*. Florencia, La Nuova Italia.

MOURAVIEV, Serge (1999), *Heraclitea*, II.A.1. Sankt Augustin, Academia.

MOURAVIEV, Serge (2005), "Marginalia Heraclitea II", en A. Kolde, A. Lukinovich y A.-L. Rey, 2005, pp. 464–472.

ROSSETTI, Livio (1992), "Sull'intreccio di logica e retorica in alcuni paradossi di Zenone di Elea", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 74, Heft 1: pp. 1–25.

SNELL, Bruno (1944), "Die Nachrichten über die Lehren des Thales und die Anfänge der griechischen Philosophie- und Literaturgeschichte", *Philologus* 96: 170–182 (= *Gesammelte Schriften.* Gotinga, 1966, pp. 119–128; ahora en C. J. Classen, ed., *Sophistik*. Darmstadt, 1976, pp. 478–490).

Parmenides versus *Heraclitus*?

ARNOLD HERMANN
Hyele Institute for Comparative Studies
Zurich / Athens

Five years ago, at the annual Arizona Colloquium in Ancient Philosophy, Daniel Graham gave a first draft of a paper titled 'Heraclitus and Parmenides.' He was investigating the possibility of a Parmenidean response to the Ephesian, and he defended the idea quite vigorously. Graham's paper was a response to Michael Stokes, who, years ago, in his work *One and Many in Presocratic Philosophy*, had debunked this theory rather convincingly. I, of course, was very much in Stokes' camp, and as an avid and sometimes excessive student of Parmenides, had strong reservations. But Graham, very graciously, entrusted me with a copy of this early draft. Years passed and although I investigated other things, Graham's paper, and in a way his challenge, was always at the back of my mind. So it is only fitting that now, after all these years, I've thought to complete the circle, in a truly Parmenidean fashion, and devote this paper to Graham's observations.

A few brief remarks about Daniel Graham's study: the paper has remained the last word on the subject of a Parmenidean response. The work is well-researched and detailed, each argument meticulously worked out; particularly the final or published version which has some substantial improvements on the original draft.[1] Graham has dug up parallels between Parmenides and Heraclitus that, to my knowledge, have remained largely unnoticed, and I have benefited greatly from this thoughtful study. All in all, Daniel has offered us an excellent defense of the "**P**armenides **a**nswers **t**o **H**eraclitus" theory (subsequently acronymed to "PATH theory"). Nevertheless, I have remained unconvinced.

To establish a link between the two thinkers, certain criteria have to be met:

1. The question of chronology.
2. The textual correspondence, parallels or similarities of both works.
3. The question of an equivalent subject-matter: is there a shared object of inquiry or discourse in the teachings of both thinkers?

[1] Graham, "Heraclitus and Parmenides", *Presocratic Philosophy*. Ed. Caston and Graham, Ashgate, 27–44.

4. The *testimonia* of subsequent commentators, their criticisms, interpretations of teachings, and general opinions on Heraclitus and Parmenides.
5. And finally, if the chronological question cannot be resolved, and if no thinker mentions the other by name, and if the *testimonia* let us down, but if nonetheless textual agreement or parallels can be found, we must find some other means of determining who influenced whom. Perhaps, in this case, we should also consider the possibility that neither thinker influenced the other, but that they both were responding to a third party. My modest survey indicates that this may indeed be the case, a possibility that took me quite by surprise, considering that in the beginning I was aiming to show that Parmenides was an entirely original thinker, and if in fact he answered to anyone, then only to Xenophanes' epistemological challenge (B 34), (but certainly not to his theology).[2]

The chronology

In Parmenides' and Heraclitus' case, the chronological question is the most difficult of all, thus also the easiest to dispose of: We have no idea who preceded whom, and by what margin. Having to depend on the unfortunate Apollodorus for our estimates, we might be off by as much as twenty-five years, either way for both thinkers.[3] Even Stokes and Graham are in perfect agreement here: both conclude that the Ephesian and the Eleatic may have been "roughly contemporaries" around the end of the 6th century/early 5th century B. C.[4]

However, chronological evidence *is* essential in my view, if we are to make any definite claim, unless we find strikingly similar if not identical passages in the material, or at least a few complete phrases, or even a common theme, not just a word here and there. We should try to establish how the material traveled the distance, in what form, and by what means, while also allowing sufficient time for enough of

[2] I am aware of the Homeric, Hesiodic and Orphic echoes in the Proem, but I don't consider this a *response* in the same vein as Parmenides is said to have answered to Heraclitus. It is rather a utilization of familiar or popular themes, which allowed him to evoke a mythical atmosphere.

[3] *Cf.* Stokes, *One and Many*, 109–111.

[4] Graham, "Heraclitus and Parmenides", 28.

the teaching to make it from Ephesus to Elea, or visa versa. Curiously, some scholars set a similar approximate date for Heraclitus' book as for Parmenides' Poem, roughly 480 B. C.[5] Zeller argued that the exile of the aristocrat Hermodorus could not have occurred before 478 B. C., that is, not before the democratic upheaval that caused it, and which only took place after Ephesus' liberation from Persian rule. The suggestion is that Heraclitus' book, which mentions Hermodorus' exile (B 121), could not have been written before this event took place. Diels disagrees, but only with the date: indeed, he does speculate that Hermodorus could have left Ephesus between 500–490 B. C., thus around the time of the Ionian revolts, and may have settled in Elea by 480, where he began competing with the so-called Eleatic school.[6] But Diels admits this is all conjecture. Thus, before we engage in further speculations, let us agree that the chronological question cannot be resolved.

The text

Since its inception in the 19th century, the cornerstone of the PATH theory is Parmenides' B 6, lines 4–9. Practically every word or phrase has been mined for clues or allusions to Heraclitus. While it is Jacob Bernays (1824–1881) who is usually credited among interpreters with the discovery of the Eleatic's opposition to the Ephesian, it was none other than Carl Steinhart (1801–1872) —Nietzsche's teacher—[7] who first proposed the possibility, some eleven years before Bernays, employing many of the same arguments that are still repeated today. Curiously, Bernays does acknowledge Steinhart in the footnote devoted to the subject. But Bernays claim to fame is justified in one respect: he was the first to point to *palintropos* or "backward-turning," a term that is used both by Heraclitus (B 51) and Parmenides, fr. 6. Here is the fragment in question:

[5] *Cf*. Diels, who believed that Parmenides could have become acquainted with Heraclitus' book by around 480 B. C., *Parmenides Lehrgedicht*, 71–72. See also Kranz, who places the writing of the Poem in 480 B. C. (*Hermes* LXIX: 118), also Nestle, *RE* XIII, 4: 1554.12.

[6] Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, 72.

[7] See Nietzsche's *CV* included in his letter to Vischer-Bilfinger, 01.02.1869; HKGA Briefe I, 409.

Parmenides DK 28 B 6

6.3 πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <ἄρξει>[8]
[instead of <εἴργω>]
For first you [will begin] from this way of inquiry...
6.4 αὖταρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
But afterward from the one, which mortals who know nothing
6.5 πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
piece together two-headed,[9] for helplessness in their
6.6 στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
breasts guides their unsteady mind. They are borne along,
6.7 κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
deaf as well as blind, stupefied, uncritical tribes,
6.8 οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
for whom to be and not to be are deemed the same and
6.9 κοὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.
not the same; but[10] the path of all turns back to itself
[or, is backward-turning].

According to the PATH theory, the primary words or phrases indicative of Heraclitus, are:

6.5 δίκρανοι = two-headed
6.6 πλακτὸν νόον = unsteady, wandering [mind]
6.6 φοροῦνται = borne or carried along
6.8 οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται κοὐ ταὐτόν,
= for whom to be and not to be are deemed the same and not the same;
6.9 παλίντροπός = backward-turning

Circumstantial or implied references are:

6.4 βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν = mortals know-nothings
6.5 ἀμηχανίη = helplessness
6.7 κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί = deaf as well as blind

[8] Following Cordero, *Les deux chemins*.

[9] Perhaps meaning "of two minds". As pointed out in Sider and Johnstone, *The Fragments of Parmenides*, 14, this could be "because such people would need two heads to be able to entertain the contradictory beliefs spelled out below".

[10] δέ in the strong adversative form, *cf*. Denniston, *The Greek Particles*, 165–166.

6.7 τεθηπότες = stupefied, dazed, confused
6.7 ἄκριτα φῦλα = uncritical tribes
6.9 πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος = the way of all is backward-turning.

What follows are Heraclitean sayings to which Parmenides is said to react in fr. 6. They fall loosely into three categories:

I. Conversion of opposite to opposite (such as from hot to cold)
II. Compresence of opposites (conflicting, but without mutual exclusion, such as the push/pull tension created by a bow-string).
III. Coincidence of opposites, sometimes referred to as the Unity of Opposites (simultaneously being both self and one's contrary, in violation of the principle of Non-identity, *e. g.* to be both "want" and "satiety").

Category I. Conversion of opposites

B 126 *
The cold <gets> warm,
the warm <gets> cold,
the moist <gets> dry,
the parched <gets> wet.

Parm. B 6.8
for whom to be and not to be are deemed the same and not the same

B 90
And all things are exchanged for fire and fire for all, just as jewels for gold and gold for jewels.

Parm. B 6.8

B 10 *
Things taken together are whole and not whole...
[*first line could be also Category* III.]
brought together and brought apart, in tune and out of tune; out of all things there comes a unity, and out of a unity all things.

Parm. B 6.8

Parm. B 4... for you cannot cut off What is from holding on to What is; neither by dispersing it in every way, everywhere throughout the cosmos, nor by gathering it together.

Category II. Compresence of opposites

B 51 * They do not understand how that which differs with itself is in agreement: It's a backward-stretching harmony (*Palintropos harmonien*), like that of the bow and the lyre.	Parm. B 6.8–9 the path of all is "backward-turning" (*palintropos keleuthos*)
B 88 * Same are, for the One, the living and the dead, and <same> the awaken and the sleeping, and the young and the old. For these, when upside down, are those, and those, when upside down again, the former.	Parm. B 6.8
B 102 * To this god all is beautiful, and fair, and just, but men hold some things to be unjust and others just.	Parm. B 6.8

Category III. Coincidence of opposites (Unity of Opposites)

B 60 the path up down is one and the same	Parm. B 6.8
B 49A ...we both are and are not.	Parm. B 6.8
A 7 the same [is] and [is not]	Parm. B 6.8

B 84a * Changing it rests	Parm. B 6.8
B 65 * Fire is want and satiety.	Parm. B 6.8
B 32 * That which alone is wise is one: it is willing and unwilling to be called by the name of Zeus	Parm. B 6.8
B 57 * They are sure [Hesiod] knew most things —a man who could not recognize day and night; for they are one.	Parm. B 6.8
B 62 * Immortal mortals, mortal immortals, living the death of these, dying the life of the others.	Parm. B 6.8

(Heraclitus' Fragments marked with an asterisk are quoted in Marcovich's translation. The rest are in Mouraviev's 2006 English version.)

Comments

The parallelism cited by the main body of scholars concerned with the PATH theory is derived almost exclusively from B 6.8, as we can see above. It is read as a Parmenidean attack against those who violate or ignore the Law of Contradiction. And the addition of the term *palintropos* is understood as particularly indicative of the Coincidence of Opposites.[11]

[11] Steinhart, *Allgemeine Enzyklopädie der Wissenschaft und Künste*, Ersch und Gruber, Teil 12, Dritte Sektion O–Z, unter "Parmenides" 237, 237 n. 60, 238 n. 73, *Allgemeine Literatur Zeitung*, 2. Band, Nr. 260 (November 1845, Halle und Leipzig), 892–893; Bernays, "Heraklitische Studien" (originally 1850, *Rheinisches Museum für Philologie*, VII Jahrgang, 90–116; Burnet, *Early Greek Philosophy,* 130, 179–180, *Greek Philosophy* I, 63–64;

Daniel Graham sees here an apt reproduction of Heraclitus' "the way up/down" (B 60). And Bernays —the acclaimed inventor of this parallelism— links the *palintropos* path explicitly with οἷς in the previous line, 6.8, *i. e.* "*for whom* to be and not to be... etc.", thereby creating the impression that the "path is backward-turning for whomever deems to be and not to be as the same and not the same".[12] The conjunctive δὲ at the beginning of the *palintropos* phrase plays a significant role in establishing this notion of continuity. But is this reading justifiable? (We will return to these issues shortly, when I venture an examination of *palintropos* and some of the difficulties overlooked by the PATH theorists.) With this little sleigh of hand, Bernays has now 'successfully' established a seemingly legitimate connection between "backward-turning" and the statement that "to be and not to be are the same and not the same", turning it (no pun intended) in effect into its formula. Indeed, in this manner, *palintropos* has inconspicuously become a technical term for contradiction and self-refutation. This is how Bernays' reading of *palintropos* has been adopted —whether explicitly, implied, or inadvertently— by all those who follow the PATH theory.

Additional parallels in B 6 (Graham)
For the record, here are further B 6 parallels with Heraclitus as suggested by Daniel Graham:

B 71	Parm. B 6.4–6
He has forgotten where the path leads.	But afterward from the one, which mortals who know nothing piece together two-headed; for helplessness [or, powerlessness] in their breasts guides their unsteady mind.

Gomperz, *Griechische Denker* I, 138, 144 (Zeller, 684 n. 1 [686, 689]), *Greek Thinkers* I (1901), 169–172; Diels, *Parmenides*, 68–72; Patin, *Parmenides im Kampfe gegen Heraklit*; Loew, "Parmenides und Heraklit im Wechselkampfe", *Archiv für Geschichte der Philosophie,* XXIV Band, Heft III, Hrsg. Ludwig Stein, 1911; "Das Lehrgedicht des Parmenides", *Rheinisches Museum*, 1930, No. 79, 209–214; Slonimsky, *Heraklit und Parmenides*, 32–33, 36–39; Kranz, "Über Aufbau und Bedeutung des Parmenideischen Gedichtes", *Sitzungsberichte d. Kl. Preuß. Akademie d. Wissenschaften*, 1174; Nestle, *Zeller's Die Philosophie der Griechen*, 6, Auflage, 241, 241 n. 1, 684 n. 1; and many more.

[12] Bernays, "Heraklitische Studien" (originally 1850, *Rheinisches Museum für Philologie*, VII, Jahrgang 63).

B 34 Stupid men! When they listen they look like deaf and dumb.	Parm. B 6.7 deaf as well as blind, stupefied, hordes without judgment
B 107 Bad witnesses to men are the eyes and the ears of those whose souls are barbarian.	Parm. B 6.7

Further parallels with Heraclitus in other Parmenidean fragments, as listed by Daniel Graham:

B 103 Beginning and end coincide, on a wheel's perimeter.	Parm. B 5 It is the same to me whence I begin, for to there I shall come back again.
B 91 But it scatters and gathers again, it assembles and flows away, it comes and goes.	Parm. B 4 scatter, disperse
B 34 Stupid men! When they listen they look like deaf and dumb. The saying witnesseth against them; "<u>Though here, they're far away</u>".	Parm. B 4.1 Behold things which, <u>although absent</u>, <u>are yet securely present</u> to the mind B 6.7 deaf as well as blind, stupefied, hordes without judgment
B 28 For the most trustworthy (among the famous) <u>understand how to keep away from false opinions</u>. And, mind you, Justice	Parm. B 1.31–32 But nevertheless these you shall learn as well: how it would be right for the things of opinion, to be provedly things that are altogether throughout.

too will seize the builders of fallacies and witnesses thereof.

B 41
For wisdom is one: to establish knowledge whereby to steer all things through all things

Parm. B 1.32
things that are altogether throughout

Parm. B 12.3
goddess who governs all things.

B 64
Thunderbolt steers all things

B 30 *
The cosmos, the same for all, none of the gods nor of humans has made, but it was always and is and shall be: an ever-living fire being kindled in measures and being extinguished in measures.

Parm. 8.5
Nor was it before, nor will it be, since it is now, all together,
Also B 8.21 (re extinguished Her. B 30):
In this way, coming-to-be is extinguished and destruction unheard of.

Comments

The "know-nothing mortals" in B 6.4 are generally taken to mean Heraclitus and/or his followers by the PATH advocates. ("Know-nothing", conceivably, because of the epistemological problems inherent in the Flux theory of the Heracliteans.) Parmenides' Doxa, however, is also associated with the generic "mortals", *i. e.* the "opinions of mortals" (B 1.30, 8.51), or "mortal thinking" (8.61, for example). Thus, are we to take all of these instances as references to the Heracliteans?

Just one example: If, as Heraclitus B 64 indicates, it is "thunderbolt who *steers* all things", and *brotoi* or "mortals" is Parmenides' code word for Heraclitus/Heracliteans, why didn't he take issue with this statement, thus reproducing it in his account of Mortal Opinion, instead of saying in 12.3, that it is "the daimon/goddess in the center who *steers* all things?" We can't have it both ways, either mortals is the code word for Heraclitus, or it is not specifically Heraclitus but an indeterminate group of human beings, including all of humanity. We cannot simply shift our understanding of who might be meant by "mortals", from verse

to verse. Such a changing of mind or meaning is surely unacceptable for Parmenides, and thus it is inconceivable that he would demand this of his audience. It is like asking us to voluntarily adopt the kind of "unsteady, wandering mind", he decries in B 6.6. The solution to this dilemma is simple if radical in my view, "IS" or "IS NOT" (B 8.15): "mortals", in Parmenides, are either consistently Heraclitus and/or his followers, or they are not.

The central issues involved in the PATH theory

This survey shows that virtually all Heraclitean fragments commonly cited as Parmenides' target in his B 6 reflect in some way his judgment against those "for whom to be and not to be are deemed the same and not the same," cited in B 6.7–8. The only addition is Heraclitus B 51, the "backward-turning harmony" fragment, which, besides 6.8, also seems to be echoed by 6.9 because of *palintropos*. And that sums it up. No other statement in B 6 —and for that matter, in the rest of Parmenides' Poem— can be tied exclusively to one single individual —Heraclitus— without B 6.8. And not even this would succeed if we did not have one specific clue in 6.9: the word *palintropos*, a term used by both thinkers. However, the fact that its context is strikingly different in both works —not to mention its purpose and meaning— is unfortunately glossed over in most comparative studies, treated perhaps as something that is beside the point, an unfortunate casualty on the road to parallelism. Yet this is, in my view, the Achilles' heel of the PATH theory. As its grounds are primarily the parallels in fr. 6, specifically, the contradictory claim "to be or not to be..." which in turn has become connected to Heraclitus not only because of its wording, but above all, the occurrence of *palintropos* in the next line, one could argue that if this last link is proved weak or indeed broken, the rest should fall like a house of cards.

In Heraclitus' use of *palintropos* —and very much in contrast to Parmenides— we recognize a mechanical explanation of stasis, or equilibrium —called *harmony* by the Ephesian— which results from the stress created on the components of a body by material forces of equal strength acting in opposite directions away from each other, counteracted by the forces of cohesion possessed by the same components and which holds them together. But this only transpires, *if* the medium that is exposed to this combination of forces has the right amount of both elasticity and

rigidity to endure the effect over time, so as to prevent the forces from annihilating each other, and itself. Thus, it bends, it doesn't break. That one may derive all kinds of moral or existential lessons from this example should go without saying. Arguably, Heraclitus may be emploing such a metaphor to disclose to his audience some greater truth about the workings of society or the universe. However, this is a matter of interpretation; it is not in the text. Much less can we find it in Parmenides' lines and *his* use of *palintropos*.

There is a wide gap between one motif that speaks of a specific, but otherwise indistinct, group of people who, for themselves, have not defined a clear boundary or distinction between What Is and What Is Not —and who in consequence have remained ambivalent when they approach such subjects in their decision making— and the other motif, the push-pull harmony generated by cohesive/rejective forces, even at their most metaphorical. Scholars who pursue the PATH theory have tried to reconcile this gap by reading into Parmenides' words an attack against those who violate the Law of Contradiction —while electing Heraclitus as the foremost representative of this species.[13] Moreover, they have recognized in *palintropos* a technical term for contradiction, one to boot, that had to be so self-evident, indeed axiomatic to Parmenides' amazingly erudite audience, that he could afford not to mention Heraclitus by name. Obviously, everybody had to know what he meant or whom he had in mind. And if not everybody, then at least somebody, surely a few *cognoscenti* who could appreciate the hint. But then, why have we not heard of such an interpretation, a decoding of Parmenides, if you will, in antiquity? Why was the word *palintropos*, according to our accounts, never used to indicate self-refutation, inconsistency, and the like? And why, above all, did we have to wait for Bernays to awaken us to this electrifying connection between Heraclitus and Parmenides provided by *palintropos* —if, and only if, it is under-

[13] Steinhart, *Allgemeine Enzyklopädie*; Bernays, "Heraklitische Studien"; Burnet, *Early Greek Philosophy* 130, 179–180, *Greek Philosophy* I, 63–64; Gomperz, *Greek Thinkers* I (1901); Diels, *Parmenides;* Patin, *Parmenides im Kampfe gegen Heraklit*; Calogero, *Studien*; Vlastos, "On Heraclitus", *AJP*; *The Presocratics* (1993); Deichgräber, *Parmenides' Auffahrt*, 50 n. 1; Loenen, *Parmenides Melissus Gorgias*, 91–93; Guthrie, *HGP* I, II;, Tarán, *Parmenides*, 61–62, 66–67, 69–72; Furth, "Elements of Eleatic Ontology", *Journal of the History of Philosophy*, No. 6, 1968, 120–121, 125; Sider and Johnstone, *The Fragments of Parmenides*, 15; Meijer, *Parmenides Beyond the Gates*; Curd, *Legacy*; Graham, "Heraclitus and Parmenides".

stood as a technical term for contradiction? We can't have it both ways, we can't have Bernays achieve an unprecedented breakthrough in deciphering Parmenides, hailed as such by the supporters of the PATH theory, while at the same time postulating that it was none other than Bernays' reading that was common knowledge in Parmenides' world, at least sufficiently so to make him use exactly this language to single out Heraclitus.

Palintropos, and its variations, is recorded 90 plus times, in the TLG, and a survey of the context shows (I have checked about 50 references) that around or just before Parmenides and Heraclitus' time, it was used commonly for "turning around", "turning back", "averting one's eyes" (Aeschylus, *Agamemnon*, 772), but also for the "reversal of a course", be this of a course of action, fortune, expectation, or fate. It is in this latter sense, that I think it has meaning in Parmenides.

Here are a few general examples of its various uses: In Bacchylides (517 B. C.) [Epinicians 11.55] we have: "[the goddess] put into their breasts thoughts that <u>turned them about</u>, fleeing to the mountain". In Euripides (*Heracles*, 1068), a sleeping Heracles "turns around", in the process of waking up. And in Sophocles (*Philoctetes*, 1223) we have almost the same wording as in Parmenides also involving a path: "Will you not tell me why you are <u>returning along this pathway</u>...?" (παλίντροπος κέλευθον) Eventually in Polybius, we get twice the "reversal of expectations" (*Histories*, 5.16, and 14.66), and once a seemingly continuous "back and forth reversal of fortune" between two people (9.21.1.)

While *palintropos/n* occurs twice in Plutarch,[14] I have not included this in the above listing, for good reason: it is always in a Heraclitean context. Even in the one passage where Parmenides is also mentioned, immediately after Heraclitus' *palintropon* —together with his lyre and bow— the Eleatic is cited only for his two principles Light and Darkness.[15] Indeed, Plutarch took Parmenides' *Doxa* for a genuine teaching, not a reprobation of mortal delusions, much less as an echoing or censuring of Heraclitus. Plutarch refers to the *Doxa* as the *kosmogonia*,[16] and strongly defends it as a valid account of the phenomenal world.[17] Now, even if we think he is going too far, and we may also think he has his own agenda (and who doesn't?) Plutarch certainly did have more of

[14] *De animae*, 1026.B.4; *De tranq.*, 473.F.6 (never mind *palintonos*).

[15] *De animae*, 1026.B.

[16] *Amatorius*, 756 E.10–11.

[17] *Adv. Colotem*, 1114 C–E.

Heraclitus' and Parmenides' work in front of him than is available to us. And indeed, what kind of surreptitious strategy might Plutarch have in mind when he advanced the following claim:

> But Parmenides has neither taken away fire, nor water, nor precipices, nor yet cities (as Colotes says) which are inhabited as well in Europe as in Asia; since he has both constructed an order of the world, and mixing the elements, to wit, light and dark, does of them and by them arrange and finish all things that appear in the world. For he has written very largely of the earth, heaven, sun, moon, and stars, and has spoken of the generation of man; and being, as he was, an ancient author in physiology, *and one who in writing sought to save his own and not to destroy another's doctrine*, he has overlooked none of the essential things in Nature.[18]

I have italicized the text to accentuate the point that this particular statement can be taken as unbiased. Plutarch was in the midst of attacking Colotes, thus why would he give his opponent such an easy opening, if the opposite of what he was claiming was a verifiable, generally known fact? Certainly, some of us may argue that Plutarch was a bit loose with the details here and there, or that he was unduly influenced by Aristotle in accepting fire and night as Parmenides' genuine principles,[19] and we can grant such reservations. But what could Plutarch possibly gain in this particular instance if he portrayed the Eleatic as a dedicated, benevolent, sincere, all in all earnest researcher —who was not out to get anyone— if he actually *knew* that Parmenides was waging war against Heraclitus, as most who followed Bernays have attested, *e. g.* Nietzsche, Patin, Diels, Gomperz, Slonimsky, Loew, Loehnen, *et al*. Surely as someone who never tires of quoting Heraclitus, and who is particularly fond of the bow and lyre imagery —and the *harmonie kosmou* the fabulous *palintropos* principle allows— how could Plutarch have missed this unbelievable hint, the use of a term so out of place in the Eleatic's Poem, that it is, as Bernays claims "the most noticeable allusion to Heraclitus, an explicitly Heraclitean expression" —especially if it was retooled by Parmenides to imply Heraclitean "self-contradiction?"

Perhaps there is a more obvious explanation for this lack of reaction —not only in Plutarch' case, but for all who preceded Bernays— namely that the statement "the path of all turns back to itself" (B 6.9) is not to

[18] *Ibidem*.

[19] Aristotle, *Metaphysics*, 986b 31.

be taken as a complement of the previous line "for whom to be and not to be are deemed the same and not the same", but in *opposition* to it. Indeed, not only as a contrast, but more importantly as a solution to the dilemma, one that restores What IS. Our first clue is what connects the two phrases, the conjunctive δέ routinely translated by interpreters as the continuative "and". However, I take it as the strong adversative particle "but" (in accordance with Denniston, for reasons I have addressed elsewhere).[20] But even as a weak adversative this reading would not be inappropriate: δέ —as pointed out by Denniston— instead of eliminating the opposing idea in its strong form, may balance, as a weak adversative, two *opposing* ideas (165). And that is, precisely, what is most conducive to Parmenides' strategy at this point, namely to show us solutions to the issues addressed in this particular part of the Poem. The theme for this part was introduced in B 2, and it remains the golden thread in B 6 and B 7, namely the "*Ways* of Inquiry for Thinking", and above all how to discern the right from the wrong Way.

Starting with fr. 2, the Ways are kept conspicuously apart, "Here, *estin*, What IS, the Way of Persuasion (for it follows Truth) and the one that *cannot* NOT BE; there, the other Way *ouk estin*, for which it is *necessary* NOT to BE". The latter can neither be known nor expressed in any way. This is reiterated in B 6.1, admonishing us that "speaking and thinking must be of What IS, because it *can* BE" (the perfect mirroring of fr. 2's Way of *estin* which "*cannot* NOT BE"). Leaving aside the unending controversy regarding the number, or types of Ways of Inquiry addressed in fr. 6, it remains obvious that the principal object of discourse here are THE WAYS. This is further supported by fr. 7, whose opening mirrors in turn the beginning of fr. 6, while complementing the end of fr. 2. It reminds us that "Things that are not can never be forced to be"; and we "should keep" our "thought from that way of inquiry" (7.1–2). And then again a strict distinction is drawn regarding "the path" in 7.3 including the warning to abstain from untrustworthy sense-perceptive means when progressing along it, while aiming to render judgment. Here the only appropriate way is specified for judging a reasoned argument or disproof, namely by reason (7.5). Method and object must be agreeable. This brings us to fr. 8, whose first remarks are devoted to exactly this way, the only one left, the Way of IS (8.1–2).

In the middle of all this talk about properly and improperly distinguished paths or ways, is the *palintropos* statement, "the *path* of all

[20] Denniston, *The Greek Particles*, 165–166; Hermann, *To Think Like God.*

turns back to itself". This does not concern bows, lyres, tensions, or Heraclitus. It balances effectively the other Way upon which mortals stumble along not knowing where they're heading, deaf, blind and clueless —and here is another hint: "uncritical hordes" deprived of judgment (B 6.7) because they cannot keep TO BE and NOT TO BE separate and absolutely distinct from each other (B 6.8).

Returning now to the adversative δέ, or "but", as opposed to the continuative "and" in 6.9: the only way we can even conceive of an emulation of Heraclitus in this verse —and thus justify reading δέ as "and"— is by making the *palintropos* statement fully match B 6.8. As the *palintropos* line now stands —and even if taken as indicative of "contradiction"— it does not properly reflect the statement "to be or not to be are the same, and *not* the same", but only part of it. To match 6.8 the *palintropos* statement must be expanded to "the path of all turns back to itself, and *not* to itself". And there is plenty of precedent in Heraclitus proper of how he approaches such things: "The one that is willing and unwilling to be named Zeus" (B 32), "immortal mortals, mortal immortals, living the death, dying the life" (B 62), etc.

Only in an expanded "reversible" form, can the *palintropos* statement be linked with a continuative δέ to the "to be and not to be is same and not the same", while *also* achieving the effect sought after by the PATH community. Why? Because as the verses now stand mortals are right *half* of the time, namely whenever they are distinguishing for themselves that "TO BE and NOT TO BE are NOT THE SAME". Whenever that occurs, they are echoing what Parmenides' Goddess says, the truth, thus they are per definition not blind, or stupefied, etc. Hence, the continuative "and" would be defunct in this case. The statement "*and* the path of all turns back to itself" —if indicative of contradiction, as the PATH supporters claim— would have nothing to point to: There is no contradiction, thus no hidden Heraclitus. Accordingly, the non-adversative δέ, in tandem with the reading of *palintropos* as "contradiction", can only have a target when mortals think of TO BE and NOT TO BE as the SAME THING.

It is the absolute severity of the *krisis* (B 8.15), the use of the scalpel of differentiation, that sets not only IS and IS NOT irreconcilably apart, but also the Goddess with the *eidos phos,* the "man who knows" (B 1.3) on one side, as totally distinct from the *eidotes ouden*, the "know-nothing double-heads" (B 6.4–5), on the other, who cannot keep things apart if their life depended on it.

With the above interpretation I hope to show how neat this distinguishing of Ways dovetails with the most Parmenidean of all state-

ments, his trademark if you will, the IS or IS NOT *krisis*, or decision-bringing method, at the heart of fr. 8 (used against the generation of What IS):

8.15 The decision in these matters depends on this:
8.16 IS or IS NOT. And it has been decided, just as is necessary,
8.17 to let go of one as unthinkable and unnameable (for it is not a true
8.18 way) and the other to be and be true.

What common mortals do not understand is that they have no choice in the matter: the separation between IS and IS NOT is not optional, it's a done deal, therefore it is the only reality there is. That is why the path of ALL is backward-turning: because ALL of *estin* is here, "together", "now", "complete", and there is no 'over there'. Where else could the path lead to if ALL is *estin*, and *estin* is ALL? And there are many reiterations in Parmenides to support the notion that ALL belongs to *estin*: "It must *fully (pampan*) be or not be at *all* (8.11); "it is complete" (8.4, 42); "altogether" (1.32, 8.5); "all alike" (8.22); "all is full of What IS" (8.24); "it is all continuous" (8.25); "it is enclosed all around" (8.31); "it all is, inviolate" (8.48). Even nominally it is What IS that "has been named *all* things" (8.38), and not some other thing, much less the unnamable IS NOT. Yes, Parmenides, is consistent. Mortals have no proper notion of the ALL which is the IS, otherwise, how could Parmenides surpass them by simply learning ALL things (B 1.28), as the Goddess promises, including their belief system in its entirety (πάντα)? And this brings us to one further piece of evidence, the elephant in the room if you will, namely fr. 5:

5.1 It is the same to me
5.2 from what place I begin, for to there I shall come back again.

Here is the true connection to 6.9, the "way of all that turns back to itself", because the Way of ALL, is the Way of IS. This is not a simple allusion to Heraclitus' Wheel (B 103), where "Beginning and end coincide, on a wheel's perimeter". Quite the contrary, this is the Goddess' necessitated return to the IS, an IS that cannot be escaped because it is ALL there is. As short as the above statement in fr. 5 is, it does signify a fully worked out philosophical system, when viewed in context with the other verses, particularly the *palintropos* one. It outlines a method of verification —one has the *homogeneous* IS to return to, as guaran-

teed by its own *semata* or "signs" (B 8.2 *ff*)— indeed it is a way of proving and disproving, developed and demonstrated with all its intricacies by Parmenides himself.[21]

A question of classification

The time has come to discuss my main disagreement with Daniel Graham's paper. Here are two quotes from the work, the first of which I endorse wholeheartedly:

> While it is undoubtedly true that Parmenides is a philosopher of the first rank laying out the first extended argument in Greek philosophy, he is also a poet. At least since Aristotle there has been a prejudice among philosophers against taking philosophical texts as anything but philosophical texts. But Parmenides goes to a good deal of trouble to put his words into hexameters, creates (in part borrows) a whole mythical milieu, and works with complex imagery both in the proem and in the body of his poem.[22]

But then in a criticism of Stokes, Daniel establishes the following criteria:

> What positive evidence is there for a connection between Heraclitus and Parmenides? Specifically, why should we believe that the parallels [...] above are the product of more than chance and a shared literary culture? Most of the words in the parallel passages are everyday words which by themselves are not remarkable. Nevertheless, Stokes overstates his case when he argues that common background and Ionic dialect are sufficient to account for the similarities. In particular the term *palintropos* is a rare word found nowhere else in Presocratic literature but in the cited passages. There are a few occurrences in early poetry; *the relevant comparison class, however, is not poets but philosophers*.[23]

[21] Now, I am not denigrating Heraclitus with the above remark. Heraclitus may have had an equivalent system, fully worked out for his needs, and as I believe, consistent to boot. The Wheel fragment, however, appears a rather stand alone, almost orphic pronouncement. And it could be interpreted in many ways, an observation about the seasons, elemental transmutation, judicial retribution, perhaps an allusion to *palingenesis*. In my limited view, it is not as representative of Heraclitus' elaborate teaching as other fragments are. But I could be wrong.

[22] Graham, "Heraclitus and Parmenides", 33.

It is the very last statement that I find problematic, it also seems rather self-defeating for the PATH theory. If the theory cannot the expanded to include other influences, regardless whether we consider them *bona fide* philosophers or not, then our exercise becomes forced, the result preordained. Particularly if the object of our inquiry resides in a time of genuine flux between what it is to be a poet and what it is to be a philosopher. I mean, when did Xenophanes' stop being a poet, in order to become a philosopher? I don't think that these early thinkers were that self-conscious individually, that they had a clear notion of this new vocation, and even less likely is that they found themselves sharing this bourgeoning self-awareness. There are no works that demonstrate this sense of identity, certainly not before Plato. Graham argues quite forcefully for the idea of a philosophical tradition, and also part of that tradition is having successors answer or oppose their predecessors. Graham's model is the relationship between Hume and Kant, "who was awaken from his dogmatic slumbers" by Hume's writing.[24]

My answer is that Kant was fully aware of a philosophical tradition. Heraclitus and Parmenides, who had only begun creating such a thing, were not. For example, if Heraclitus shared Graham's idea of a "relevant comparison class", then maybe he would have written against Xenophanes, or possibly even Pythagoras, but certainly not against Homer, Hesiod, Archilochus, *et al.*, that is, against the "philosophers", but not against the poets. Heraclitus did not make such discriminations but criticized representatives of both "groups". I also do not think that Parmenides wrote against a certain profession, much less a philosophical school. Plato certainly could distinguish between philosopher and poet, or even between philosophical directions, friends of the One, friends of the Many, the Flux-people, etc. But it is still a mystery why he never mentions the Atomists. Did Plato think of them as even lower life forms than poets or Sophists, so low perhaps that he did not have to honor them with his contempt?

The trouble with finding a suitable target for Parmenides is largely determined by how we label him. If we call him a Monist, then obviously his opponents are dualists, pluralists, etc. If we call him anti-change, then his counterparts are automatically the Flux believers. What if we focus perhaps on a label that is not as elegant but closer to something he could agree with? What if we call him the "anti-genera-

[23] Graham, "Heraclitus and Parmenides", 34, my italics.

[24] Graham, "Heraclitus and Parmenides", 38–39.

tion-from-nothingness" advocate, a counter *ex nihilo* friend? His strongest, most brilliant attacks are aimed precisely against such a doctrine (B 8.6–18, 19–21, 26–28). Do we have a candidate for these assaults, one that would fit into Daniel Graham's relevant comparison class? Fortunately we do, he's not very well known, but under these circumstances, we take what we get. Who knows, perhaps in Parmenides' time, he was "the Man", as they say. His name is Xeniades, the Corinthian. Our testimony on him is rather slim, but Sextus Empiricus mentions him repeatedly.[25] Xeniades —who is also mentioned by Democritus— is said to have taught that all things are false, and that every impression and opinion is false, and that all that comes-to-be, comes-to-be out of the non-existent (*me ontos*), and that all that perishes, perishes into the non-existent. Sextus concludes that Xeniades adopts virtually the same position as Xenophanes. "For if nothing true, as opposed to false, exists, but all things are false and therefore inapprehensible, neither will there exist any criterion capable of judging between things".[26] (This sounds to me a lot like "to be and not to be are judged the same and not the same".) Of course anything Sextus says must be taken with a grain of salt, particularly if Xenophanes is involved. But von Fritz, who calls for prudence, has nonetheless surveyed the various entries for Xeniades, and he remarks that Xeniades is consistently listed right after Xenophanes, but before Anacharsis (late 6th century), Protagoras (*c*. 490–420 B. C.), Gorgias, etc. This would put Xeniades early in the 5th or even late 6th century, considering the date for Anacharsis, the Scythian. Possibly, von Fritz concludes, we have here a case of a further development of the non-parmenidean elements in Xenophanes' teachings. If Xeniades was a sort of follower of Xenophanes, but taking the latter's epistemological doubts in a very extreme direction, he might very well have ended up with a doctrine that was the exact opposite of Parmenides. Was he after all Parmenides' Hume? But of course, we are speculating here.

A rough sketch: *Doxa*, mortals and the poets

Are the Mortals in Parmenides all of humanity, or thinkers like Heraclitus, or the ancient poets? There has been much debate regarding the

[25] Sextus Empiricus, *Pyrrh. Hyp*., II 18, 76; *Adv. math.*, VII 48, 53, 388, 399, VIII 5.
[26] Sextus Empiricus, *Adv. math*., VII 53.

question about whom was *Doxa* written. Many have observed that the teachings in the *Doxa* do not reflect any particular belief of the common people in Parmenides' time, his fellow citizens, etc. These have not formulated such quite specialized views, theories of mixtures of Light and Night, suffused with cosmogonical imagery and mythical motifs. Nor do we find such a blend of ideas in Heraclitus *per se*. It is the poets rather who have experimented with this type of imagery. Admittedly, the *Doxa* is perhaps better organized. But it is a survey by one man of a hodgepodge of ideas, aptly synthesized and systematized. Perhaps while others were content with criticizing the poets, Parmenides thought to reconcile even streamline some of their ideas. But we have as little as 10 % of the *Doxa*, according to Diels,[27] so it is difficult to render judgment.

However, my survey of the poetic material has taught me that one very important distinction was becoming more and more popular, perhaps even reaching general acceptance by the time Parmenides and Heraclitus appeared: the increasing epistemological separation between gods and mortals. This trend seems to have culminated with Xenophanes, but it is clearly detectable in the earlier poets. At that stage of philosophy there was no real distinction between classes of philosophers; unless, we view each thinker as a member of one class, his own. The idea of real schools is a later one. Heraclitus and Parmenides, if they would answer at all, would answer indiscriminately: just as much to the poets as to the Milesians, or to each other —if they shared the same concerns, of course, and knew of each others' work.

I think that if we open the doors of our classifications a bit more, and maybe blur the line a little between philosopher and his predecessors, we will ultimately have a much richer environment of thoughts and ideas. An environment, as I believe, that is quite closer to the one of Heraclitus and Parmenides. But in view of the discussions that have brought life to this symposium, I may be preaching to the choir.

Bibliography

ARISTOTLE, *Metaphysics*, in *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation. Ed. J. Barnes. Princeton, Bollingen, 1984.

BERNAYS, J., "Heraklitische Studien" (originally 1850), *Rheinisches Museum für Philologie*, VII Jahrgang, 90–116.

[27] Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, 26.

BURNET, J., *Early Greek Philosophy*. 3rd ed. London, A & C Black Ltd., 1920.

BURNET, J., *Greek Philosophy* I. London, Macmillan, 1914 [repr. 1953].

CALOGERO, G., *Studien über den Eleatismus*. Darmstadt, Wissenschaftl. Buchgesell, 1970.

CORDERO, N. L., *Les Deux Chemins de Parménide*, 2nd ed. Paris / Bruxelles, Vrin/ousia, 1997.

CURD, P., *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought.* Princeton, 1998. Revised edition: Parmenides Publishing, 2004.

DEICHGRÄBER, K.,"Parmenides' Auffahrt zur Gottin des Rechts: Untersuchungen zum Prooimion seines Lehrgedichts", *Abh. der Akad. der Wiss. und Lit. Geistes- und Sozialwiss*, No. 11 (Mainz, 1958): 711 ff.

DENNISTON, J. D., *The Greek Particles*, 2nd ed. London / Indianapolis / Cambridge, C. Duckworth / Hackett, 1996.

DIELS, H., *Parmenides Lehrgedicht*. Reprint of the first edition from 1897. Mit einem neuen Vorwort von Walter Burkert und einer revidierten Bibliographie von Daniela de Cecco. Sankt Augustin, Academia, 2003.

FURTH, M., "Elements of Eleatic Ontology", *Journal of the History of Philosophy*, No. 6 (1968): 120–121, 125.

GOMPERZ, Th., *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. Band 1: Griechische Naturphilosophen und Sophisten*. Berlin, Vereinigung Wissenschaftlicher.

GRAHAM, D. W., "Heraclitus and Parmenides", in V. Caston and D. W. Graham, eds., *Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos*. Aldershot, Ashgate, 2002, pp. 27–44.

GUTHRIE, W. K. C, *A History of Greek Philosophy. Volume I: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge / New York / Melbourne, Cambridge U. P., 1962 (HGP, I).

GUTHRIE, W. K. C, *A History of Greek Philosophy. Volume II: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge / New York / Melbourne, Cambridge U. P., 1965 (HGP, II).

HERMANN, A., *To Think Like God. Pythagoras and Parmenides. The Origins of Philosophy*, Las Vegas, Parmenides Publishing, 2004.

KRANZ, W., "Vorsokratisches I", *Hermes* LXIX (1934): 114–119.

KRANZ, W., "Über Aufbau und Bedeutung des Parmenideischen Gedichtes", *Sitzungsberichte d. Kl. Preuß. Akademie d. Wissenschaften* 1174.

LOENEN, J. H. M. M., *Parmenides Melissus Gorgias. A re-interpretation of Eleatic Philosophy.* Assen, Royal Van Gorcum Ltd., 1959.

LOEW, E., "Das Lehrgedicht des Parmenides", *Rheinisches Museum*, No. 79 (1930): 209–214.

LOEW, E., "Parmenides und Heraklit im Wechselkampfe", *Archiv für Geschichte der Philosophie,* XXIV Band, Heft III, Hrsg. Ludwig Stein, 1911.

MARCOVICH, M., *Heraclitus. Editio maior*, Mérida, Venezuela, The Los Andes University Press, 1967.

MEIJER, P. A., *Parmenides beyond the gates: the divine revelation on being, thinking, and the doxa*, Amsterdam, J. C. Gieben, 1997.

MOURAVIEV, S. N., *Heraclitea,* III.3.B/i, ii, iii. Sankt Augustin, Academia Verlag, 2006.

NESTLE, W., "Parmenides", *RE* XVIII, 4: 1553–1559.

NESTLE, W., *Zeller's Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung.* Tübingen, 1862.

NIETZSCHE, F., *CV* included in his letter to Vischer-Bilfinger, 01.02.1869; HKGA Briefe I, 409.

PATIN, A., *Parmenides im Kampfe gegen Heraklit*. Leipzig, Teubner, 1892.

SIDER, D. and H. W. Johnstone, *The Fragments of Parmenides*. Bryn Mawr Commentaries, Hackett, 1986.

SLONIMSKY, H., *Heraklit und Parmenides*. Giessen, Töpelmann, 1912.

STEINHART, *Allgemeine Enzyklopädie der Wissenschaft und Künste*. Ersch und Gruber, Teil 12, Dritte Sektion O–Z, unter "Parmenides", 237, 237 n. 60, 238 n. 73, *Allgemeine Literatur Zeitung*, 2. Band, Nr. 260 (November 1845, Halle und Leipzig): 892–893;

STOKES, M. C., *One and Many in Presocratic Philosophy*. Washington, D. C. /London, Center for Hellenic Studies / Oxford University Press, 1972.

TARÁN, L., *Parmenides*. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays. Princeton, Princeton University Press, 1965.

VLASTOS, G., "On Heraclitus", *AJP* 76: 271–289; also in D. W. Graham, ed., *Studies in Greek Philosophy*. *Volume 1: The Presocratics*. Princeton University Press, 1995.

Acerca del significado del fragmento B 62 (DK) de Heráclito

BEATRIZ BOSSI
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

For us there is only the trying. The rest is not our business.
T. S. Elliot, *Four Quartets*, East Coker, V 25

D 62, Hipólito, *Refut.*, IX 10, 6:

’Αθάνατοι θνητοί,	Inmortales mortales,
θνητοὶ ἀθάνατοι,	mortales inmortales,
ζῶντες τὸν ἐκείνων	viviendo la muerte
θάνατον,	de aquellos,
τὸν δὲ ἐκείνων βίον	y habiendo muerto
τεθνεῶτες.	la vida de aquellos.

I

Tras leer el fragmento en voz alta resuena el binomio vida–muerte en cada una de las líneas: la sigilosa muerte expira su aliento, una y otra vez, por boca de la *theta*. La disposición simétrica[1] de las palabras deja un eco de sonidos en el silencio posterior. El fragmento parece haber sido diseñado para quedar atrapado en la tela de la memoria, como si fuera una fórmula de encantamiento.

F 62 contiene dos partes claramente diferenciadas: en primer lugar, manifiesta un juego de atribuciones recíprocas entre adjetivos contradictorios y, en segundo lugar, parece ofrecer un par de explicaciones acerca de los sentidos de sendas atribuciones. De aplicar el orden de la simetría, el tercer verso explicaría el primero y el segundo sería explicado por el cuarto. Pero no necesariamente. El juego críptico de intercambios hace que el orden de asignaciones sea indiferente, ya que la ausencia de artículo junto a alguno de los primeros cuatro términos permite que cualquiera pueda ser tomado como atributo o como sujeto.

Sucede también que las dos partes de la explicación son desiguales en su dificultad y, cuando se consigue dar una interpretación plausible a la primera parte, se debilita la explicación de la segunda. Analicemos los términos tal como se hallan enunciados:

[1] Carlo Diano se ha ocupado especialmente de analizar la forma “especular” de este fragmento (*cf. Eraclito, i frammenti e le testimonianze*. Mondadori, 1980, pp. 128 y ss.).

1) Aparecen primero dos modos de ser opuestos, que corresponden a dos tipos de entes: inmortales y mortales. Éstos han sido interpretados, al menos, de cuatro modos diferentes: a) como dioses y hombres (Clemente), b) como almas y cuerpos (en sentido órfico-pitagórico), c) como *daimones* y héroes (a la luz del fragmento 63) o d) como elementos y compuestos de elementos (en sentido cósmico). Desde luego, las aplicaciones teológico-antropológica, psicológica, escatológica o cósmica no son incompatibles ni excluyentes.
2) Se ha afirmado que todos los autores coinciden en que estamos ante una aplicación del principio heraclíteo de identidad de contrarios,[2] posiblemente, por ejemplo, a la luz del F 15 en que Hades y Dionisos son identificados como el mismo dios, o el F 21 en que la muerte es lo que vemos despiertos. A primera vista, podría tenerse la impresión de que cada uno de esos modos de ser es *identificado* con su contrario, mas para que la relación pueda mantenerse no podemos eliminar o subsumir ninguno de ellos en el otro, y mucho menos en forma definitiva, dado que el texto presenta más bien un equilibrio inestable de atribuciones recíprocas que se balancean en sentido directo e inverso. En lugar de afirmar una *identidad* completa, que haría desaparecer uno de los polos opuestos en su contrario, la lógica subyacente al fragmento, tal como se presenta, parece autorizarnos solamente a sostener que cada término, manteniendo su identidad, recibe también, *de algún modo*, quizás más real de lo que las apariencias nos hacen suponer, la calificación que determina a su contrario. En este sentido, coincido con Bernabé (véase su artículo en este mismo volumen) en presentar nuestro fragmento como un caso de "inversión de polos" en el que no se afirma que mortales e inmortales sean lo mismo, sino que se revela que "en la realidad" los inmortales son mortales y los mortales son inmortales.
3) El orden no altera el producto. Como consecuencia de la ausencia de artículos en las dos primeras líneas y de sujetos explícitos en las dos últimas, no podemos sostener con certeza, a partir del enun-

[2] Véase J. Pépin (*Ideés grecques sur l'homme et sur Dieu*. París, 1971, p. 34). Pero en verdad la mayoría no interpreta la relación como una identidad de naturaleza entre mortales e inmortales, ya que esto resultaría contradictorio con una serie de fragmentos en los que se afirma la separación y la diferencia (como, por ejemplo, F 78, 83, 108, 16).

ciado, por ejemplo, que la tercera proposición explica la primera y la cuarta explica la segunda, o cualquier otra combinación, aunque ésta sea una fuerte tentación en la que algunos autores han caído, debido a la relación semántica entre "inmortales" y "viviendo", por una parte, y "mortales" y "habiendo muerto" o "estando muertos", por la otra.

4) Los objetos directos (la muerte y la vida) pertenecen a "aquellos", *i. e.,* a los contrarios de los sujetos. De modo que según se interpreten los sujetos como "los mortales" o "los inmortales", sus respectivos "aquellos" cambian de referente.
5) El participio presente *viviendo* marca la duración móvil de la vida, en tanto que el participio perfecto *habiendo muerto* indica la quietud inmóvil de la muerte, como observa Carlo Diano (*cf*. nota 1), *i. e.,* el resultado de la acción de morir. (La aparición de un participio de presente *thneiskontes* o *apothneiskontes* 'muriendo' [en vez de 'estando muertos' o 'habiendo muerto': *tethneotes*] en Heráclito el Homérico y en Máximo de Tiro, es probablemente una adaptación posterior.)
6) Puesto que Heráclito repite "aquellos" pudiendo haber usado "éstos", parece dar a entender que el sujeto de ambas proposiciones es el mismo. Ahora bien, como deja en la indeterminación cuál es el "mismo" sujeto, los participios no pueden ser distribuidos exclusivamente, el uno, a los inmortales, y el otro, a los mortales, sino que cada uno de ellos habría de atribuirse alternativamente a cada uno de los sujetos. Si esto es así, parecería que se nos sugiere tomar ambas explicaciones de a pares e intentar comprender las dos explicaciones con uno de los dos sujetos y luego con el otro. De modo que caben cuatro posibles combinaciones internas para las explicaciones:[3]

[3] Ya en 1972 M. Nussbaum ("*Psyche* in Heraclitus II", *Phronesis* 17 [1972]: 153–170) consideró la posibilidad de desplegar el fragmento en dos lecturas complementarias: "It seems likely, considering that *ekeinos* generally refers to the further subject, and that neither Smyth nor Schwyzer gives an example of two successive *ekeînos*'s with different references (after all, he might easily have used *hoûtos*), that *eikeînon* refers to mortals in both cases, and both *zôntes* and *tethneôtes* refer to immortals. Thus we may translate: 'Mortals are immortal, immortals mortal, since they (immortals) are living with respect to the death of mortals, but are dead to their (mortals') life'. This is probably the most straightforward way to understand the fragment; but the same interpretation can be reinforced by reading it in just the opposite way, and probably it is deliberately ambiguous so as to support both readings: 'Immortals are mortal, mortals immortal,

1. Los mortales <son inmortales> viviendo la muerte de los inmortales,
2. y los mortales <son inmortales> habiendo muerto la vida de los inmortales,
3. Los inmortales <son mortales> viviendo la muerte de los mortales,
4. y los inmortales <son mortales> habiendo muerto la vida de los mortales.

Cabe preguntarse si podríamos interpretar que sólo uno de los sujetos es realmente explicado en la tercera y cuarta proposición (*i. e.*, quedarnos solamente con el par 1-2 o sólo con 3-4). En tal caso se daría la paradoja de un fragmento cuidadosamente simétrico desde el punto de vista formal, que resultaría semánticamente asimétrico. El hecho de que no se repita dos veces lo mismo para cada sujeto no significa que no se aplique de manera indistinta, sino todo lo contrario. Sin sujetos determinados, la duplicación resulta formalmente redundante en la presentación del fragmento, pero imprescindible en el despliegue de su contenido, a fin de acceder a alguna comprensión de su significado. El acertijo debe ser económico. Pero tiene sus reglas. No toda combinación ni toda reducción es posible.[4]

since they (mortals) are living with respect to the death of the immortals'" (p. 163). (Para una consideración de la interpretación de esta autora, véase el apartado III.) También T. M. Robinson (*Heraclitus, Fragments. A Text and Translation with a Commentary*. Universidad de Toronto, 1987, p. 43) ofrece una doble traducción que contempla cuatro proposiciones.

[4] Desde otras perspectivas (véase A. García Calvo, *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito*. Madrid, Lucina, 1985, pp. 199–201), el fragmento ha de tomarse como un ejercicio de lógica que descubre "la identidad en la contradicción, la definición en la negación, la contradicción en la identidad". García Calvo interpreta que los mortales son inmortales "porque viven la muerte de los inmortales", es decir, viven la negación de la inmortalidad. Según dicho autor, la inmortalidad es para los mortales simplemente otro nombre de su muerte, y sólo 'viven' en la medida en que rechazan la muerte, están muertos a la vida de los inmortales, pues su aparente vivir es, en verdad, un estar muertos, y al reconocerlo, es decir, al negarse a su vida, alcanzan así, en su muerte, por pura negación, la vida de los inmortales. Por otra parte, considera que los inmortales son mortales en cuanto que mueren, *i. e.*, niegan o están muertos (negados) a la vida de los mortales, o sea que carecen de ese modo de vida que consiste sólo en la resistencia a la muerte y que sólo por la muerte se define. Desde mi punto de vista, el argumento de García Calvo conduce al absurdo, ya que de él resulta que "los mortales son inmortales" porque son mortales y

Hechas estas consideraciones de carácter formal, desarrollaré dos hipótesis hermenéuticas preliminares que, por muy atractivas que puedan resultar a primera vista para una aproximación contemporánea, no son atendibles en razón de su carácter inconsistente con el pensamiento de Heráclito (II); presentaré un cierto estado de la cuestión de las interpretaciones más interesantes a las que he tenido acceso,[5] clasificadas según el modo como se entienden los referentes de 'inmortales-mortales', señalando algunas dificultades que, a mi modo de ver, aquéllas dejan sin resolver, al tiempo que iré aportando observaciones en la dirección de una perspectiva que intenta alguna integración (III); finalmente ofreceré una interpretación que espera responder en detalle a cada una de las proposiciones implícitas en las que —entiendo— el enigma se despliega (IV).

II

Creo que una de las mayores dificultades del fragmento consiste en comprender de qué modo las vidas y muertes de mortales e inmortales están entrelazadas y, especialmente, en qué consiste la muerte de los inmortales. Ofrezco aquí dos intentos que, aunque se revelarán como vías muertas para la interpretación del fragmento en su contexto histórico, forman parte del imaginario contemporáneo que podría nublar la visión exploradora "del buzo de Delos". Una vez despejados —creo—, liberan el camino hacia las profundidades.

¿Una interpretación "a la Nietzsche"?

Si el enigmático fragmento 62 pudiera ser interpretado desde la crítica que realiza Heráclito a la religión tradicional de los poetas, parecería que los destinos de dioses y hombres están ligados como en una especie de dialéctica de amos y esclavos. Resulta tentador tomar la tercera proposición de nuestra lista: 'los inmortales <son mortales> viviendo la

que "los inmortales son mortales" porque son inmortales. Además, el rechazo de la muerte por parte de los inmortales no los haría 'inmortales' sino más bien 'más mortales', si se tiene en cuenta que el enfrentarse a la muerte en batalla con valentía es lo que les confiere gloria sempiterna. Volveremos sobre esto.

[5] Para un detallado estado de la cuestión centrada en el siglo XIX que llega hasta mediados del siglo XX puede verse R. Mondolfo, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*. México, Siglo XXI, 1966, pp. 266–271.

muerte de los mortales', en el sentido de que los dioses inmortales viven 'de' la muerte de los hombres, en cuanto nacen en el imaginario colectivo a partir de la experiencia del temor a la muerte. Del mismo modo, la cuarta proposición: 'los inmortales <son mortales> habiendo muerto la vida de los mortales' podría interpretarse como que se vuelven mortales en la medida en que los hombres superan este temor. Así, la 'vida' de los dioses dependería de la 'muerte' de los hombres para ser. Los dioses 'pueden morir' porque 'viven de la creencia humana' y 'han muerto' a las creencias humanas una vez que los hombres les abandonan, al percibir que tales esperanzas son vanas.

Análogamente, podría pensarse que la primera proposición: 'los mortales <son inmortales> viviendo la muerte de los inmortales', significa que, en la medida en que dejan de creer en los dioses, dejándoles 'morir', los hombres acceden a una vida de serenidad celestial, propia de dioses, libre de temores a castigos de ultratumba y esperanzas supersticiosas. 'Los mortales <son inmortales> habiendo muerto la vida de los inmortales' (segunda proposición), *i. e.,* habiendo muerto a su fe religiosa.

Sin embargo, este tipo de interpretación debe ser rechazado sobre la base de dos criterios: 1) por una parte, resulta inconsistente con algunos fragmentos en que Heráclito admite a los dioses, y 2) por la otra, no respeta la polaridad vida/muerte: el fragmento sugiere que los inmortales son 'mortales' *viviendo* la muerte de los otros, de modo que su conversión en 'mortales' se produce mientras están *vivos*, es decir, mientras no mueren realmente. Heráclito mantiene la simultaneidad de los aspectos contrarios, de modo que no es posible asumir que uno de los polos se reduce al otro: si los dioses desaparecen, la vida y la muerte de los hombres queda inexorablemente enlazada a esta desaparición. Es preciso, en cambio, intentar hallar una unidad 'por detrás' que la haga comprensible. Los inmortales/mortales no se vuelven mortales/inmortales absolutamente sino sólo "de un cierto modo", para decirlo en un lenguaje compatible con la lógica aristotélica.

¿Una interpretación antropomórfico-emocional?

Podría pensarse que si los mortales se vuelven inmortales "en alguna medida", los hombres acceden a alguna manera de divinizarse y, análogamente, si los inmortales son mortales "en algún sentido", los dioses se vuelven 'humanos'. ¿Qué significa que los dioses 'viven' la muerte de los hombres? Una interpretación tentadora consistiría en decir que los dioses no son indiferentes emocionalmente a la muerte de los hom-

bres, de modo que 'vivir la muerte' de los hombres sería algo análogo a los que les sucede a los hombres frente a la muerte de un semejante: los dioses suspenderían su dulce continuidad, al 'morir' siquiera temporalmente, en el momento de participar del 'dolor' de la desaparición de los hombres.

Salta a la vista que esta visión antropomórfica de los dioses resulta contraria a otros fragmentos de Heráclito (*cf.* F 23; 40, 57, 106, 42, 56) que se oponen a la religión tradicional de los poetas. Por otra parte, uno se resiste a la aceptación de un Heráclito "sentimental" porque los dioses de Heráclito se diferencian de los hombres, no sólo en su duración (F 92) sino también en su grado de conocimiento, como lo manifiestan varios fragmentos:

> La naturaleza humana no tiene conocimiento (*gnome*) pero la divina sí (F 78);
>
> El más sabio de los hombres, en comparación con dios, parece un mono, en sabiduría, belleza y todo lo demás (F 83);
>
> Varón 'necio' oye [que le llama] una divinidad, como un niño oye [que le llama] un varón (F 79);
>
> Uno, lo único sabio, no quiere y quiere ser llamado con el nombre de Zeus (F 32);
>
> Una cosa es lo sabio: conocer el plan (o la inteligencia, *gnome*) que gobierna todas las cosas a través de todas las cosas (F 41);
>
> De todos aquellos cuyas explicaciones he escuchado, nadie llega al punto de reconocer lo que es sabio, estando separado de todas las cosas (F 108).

Ahora bien, si los dioses son sabios y lo sabio es acordar que "todas las cosas son una" (F 50) los dioses deberían saber que muerte y vida son lo mismo, sea cual sea el significado de esta (¿aparente?) "identidad de contrarios", por lo que no podrían apenarse al "vivir la muerte de los hombres" ni 'morir' en el sentido de compadecerse de ellos.

Descartadas una interpretación completamente atea y otra de tipo antropomórfico-emocional, nos queda por explorar una interpretación que atienda a necesidades más propiamente filosóficas.

III

Clasifico las diversas interpretaciones a las que he podido tener acceso, en tres grupos diferentes, según sea el modo como se conciba el referente de 'inmortales' y 'mortales'.

A) Clemente: dioses y hombres intercambian vida y muerte gracias al logos
Además de en Hipólito, el F 62 aparece, con variantes, en otros comentadores antiguos.[6] Algunos de ellos interpretan que los "mortales" se refiere a los "hombres" y que los "inmortales" son los "dioses". Así por ejemplo, Clemente cita a Heráclito para ofrecer un antecedente del intercambio de vida espiritual para los hombres a partir de la muerte física del Dios que se hace hombre, al decir: "Con razón dijo Heráclito: *Los hombres son dioses, los dioses, hombres; en efecto, el logos <es> el mismo* (*logos gar hoytos*), misterio visible".[7]

Ignoramos el origen de esta adición que sólo aparece en Clemente.[8] Por supuesto, la cita no está pensada para descifrar el enigma de

[6] Heráclito el Homérico (*Alleg. hom.,* 24) y Máximo de Tiro (*Diss.,* X) citan las dos partes, mientras que los demás testimonios antiguos se contentan con citar solamente la primera parte o solamente la segunda. Clemente (*Pedagogo,* III 215 A), Hierocles (*In carm. aur.,* 186), Porfirio (*Ant. nymph.,* 10), Filón (*Leg. all.,* I 60c). Otras citas y alusiones aparecen en Luciano (*Vit. Auct.,* 14), Sexto Empírico (*Pyrrh. Hyp.,* III 230), Hermes (A*p. Stob. ecl.,* I 39, y *Poimandres*, 12). Luciano añade una innovación, al decir que "los dioses mortales" designan a los hombres y "los hombres inmortales" designan a los dioses, por lo que el fragmento de Heráclito estaría en la base de todos los textos que definen al hombre como un 'dios mortal', desde Eurípides (*Hécuba,* 356) hasta el estoicisimo (Varrón, *Sent.,* I; Quintiliano, *Inst. orat.,* I 10, 5; Séneca, *De const. sap.,* 8, 2) pasando por Aristóteles (*Protréptico*, 10, c 2º Ross). El *Elenchos* de Hipólito es posterior en unos años al *Pedagogo* de Clemente. Se cree que Hipólito conoció el texto de Heráclito a través de Simón el Mago, quien habría tenido acceso directo a la obra de Heráclito en una antología alejandrina, acompañada de interpretaciones estoicas (M. Marcovich, "Hyppolytus and Heraclitus", *Studia Patristica* 7, 92 [Berlín, 1966]: 255–256, *apud* J. Pépin, "Interprétations anciennes du Fragment 62 d'Héraclite", *Dialogue* 8 [1970]: 549–563).

[7] En el contexto cristiano de Clemente, los hombres se abren camino a la inmortalidad, en vida, por la fe, 'viviendo la muerte' del Dios hecho hombre —Cristo— y 'habiendo muerto' una vida cristiana, propia de Dios, la alcanzan por las obras. E inversamente, el Dios hecho hombre 'vive la muerte' espiritual de los hombres (su falta de fe) y tras 'haber muerto una vida' propia de hombres, abre las puertas del Paraíso con el poder de su sacrificio.

[8] O. Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit.* Leipzig, 1935, p. 124, *apud* J. Pépin, *op. cit.* (véase nota 6).

Heráclito, y existe una enorme distancia contextual e histórica entre ambos. Cabe observar que la explicación del intercambio vida–muerte entre mortales e inmortales obedece a la presencia de un elemento común a ambos órdenes, a saber, el *Logos* mismo que lo hace posible. Más allá del hecho de que esta explicación encaja perfectamente en el contexto cristiano, después de que el *Logos* es identificado con el Verbo divino, lo importante para nosotros es que podría tener su origen en Heráclito, considerando que la grafía de la tercera palabra en la justificación "*logos gar hoytos*" es jónica. Esto parecería mostrar que Clemente las da como siendo del propio Heráclito. Si así fuera, el *Logos* podría tener un papel en la aclaración del significado de nuestro fragmento, dentro de los límites del propio contexto de Heráclito. Tomamos esta indicación como una pista que puede ayudarnos a comprender el sentido del fragmento.

Entre los contemporáneos que interpretan a los "inmortales" como dioses y a los "mortales" como hombres podemos citar a Wheelwright,[9] quien toma el fragmento en el marco del devenir (en el cual nada es absolutamente 'inmortal'), pero no ofrece una interpretación del mismo.

Apoyándose en el F 29, que dice que los mejores eligen, por encima de todo, gloria "siempre fluyendo" (*kleos aenaon*) de mortales; pero la mayoría, en cambio, quiere atiborrarse como ganado", M. Nussbaum entiende que la única forma de inmortalidad disponible para los hombres es la "gloria kinética", que consiste en la buena fama entre los hombres por buenas acciones realizadas en vida:

> Pues los dioses, siendo estáticamente inmortales, siempre los mismos, no tienen participación en esta clase de inmortalidad kinética. Una clase de inmortalidad cierra el paso a la otra [...] los inmortales están vivos con respecto a la muerte de los mortales pero están muertos a su vida de mortales [...] los mortales están vivos con respecto a la muerte de los inmortales (*i. e.*, el hecho de que los inmortales están muertos a *kleos aenaon,* que constituye la inmortalidad mortal), pero están muertos con respecto a su vida estáticamente eterna de inmortales.[10]

[9] Ph. Wheelwright, *Heraclitus*. Universidad de Princeton, 1959, p. 75. Para este autor, dado que nada puede ser absolutamente inmortal en sentido estricto —con la excepción quizás del proceso infinito de mortalidad en sí mismo—, en el cambio universal llega un momento en que un dios muere y la fuerza del alma que lo constituía se convierte en otra cosa, posiblemente un hombre. Del mismo modo, los hombres, cuando mueren, pueden convertirse en dioses, o algo semejante a los dioses, durante algún tiempo.

[10] M. Nussbaum, *op. cit.*, p. 163 (véase nota 3). La autora fundamenta su traducción

Por otra parte, apela al F 63, para completar su interpretación. Lo traduce del siguiente modo:

> allí delante de uno que es (o delante de uno que está allí), ellos se levantan y devienen guardianes de aquellos que viven despiertos

Nussbaum no considera este fragmento como prueba a favor de la inmortalidad del alma personal, porque sospecha que Hipólito alteró el texto (agregando "y de los cuerpos") para poner a Heráclito de su parte en lo que respecta a la resurrección de la carne. Si en el F 96 Heráclito dice que "a los cadáveres hay que arrojarlos al estiércol", no es probable que ahora hable de "guardianes de los cuerpos". Asimismo, atribuye el adjetivo *despiertos* a los vivientes, de modo que los que se levantan se convierten en guardianes de los que viven despiertos. El significado del pasaje es para ella metafórico: el sujeto tácito son las imágenes de las acciones heroicas de los muertos que se levantan delante del que realmente es <excelente>, y custodian a los vivos despiertos en la medida en que sirven de ejemplo para emularlos.

A mi modo de ver, y dejando de lado la cuestión de si hay o no en Heráclito lugar para afirmar la trascendencia "personal", el problema de esta interpretación es que no parece aclarar la cuestión del modo como los inmortales serían mortales, según el F 62.

Afirmar que los dioses son 'mortales' porque están muertos a la 'inmortalidad de los mortales', *i. e.,* a la 'gloria kinética' o perecedera, me parece incongruente. En primer lugar, no se puede decir que "han muerto" a algo que nunca han tenido. En segundo lugar, decir que los dioses

del adjetivo *aenaon* (eterno) como 'siempre fluyendo', término asociado al fluir de líquidos, y su interpretación del genitivo *thneton* como originariamente masculino referido a los hombres (contra Marcovich, que lo considera neutro). Aunque dioses y hombres tienen diferentes tipos de inmortalidad, hay una conexión entre ambos, ya que los dioses conceden honor a los hombres que mueren en la batalla (F 24), lo que no debe ser tomado como una recompensa de vida inmortal. Nussbaum supone que los dioses honrarían estas acciones porque ellos mismos están fuera del riesgo de muerte, con lo cual las acciones en que los hombres ponen en juego su vida les resultarían las más valiosas. Rechaza la idea de una inmortalidad personal del alma. K. Axelos (*Héraclite et la philosophie*. París, Éditions de Minuit, 1962, pp. 197–200) comparte este punto de vista, ya que el alma, siendo un fragmento del Universo, después de unirse al hombre, tras la muerte, regresa a unirse con la totalidad cósmica que no había dejado de englobarla. E. Rohde se inscribe en la misma posición, ya que le parece imposible el acceso de ciertos hombres de gran valor a la dignidad de dioses (*Psyche*. Freiburg in Brisgau, 1890–1894; trad. francesa: París, 1952, p. 388).

están "muertos a la inmortalidad mortal" de los hombres resulta gracioso, porque ¿para qué querría un inmortal participar de la inmortalidad 'mortal' de los mortales, pudiendo ser realmente inmortal? En tercer lugar, no es verdad que las hazañas de los dioses no sean contadas entre los hombres, de modo que, de hecho, los dioses participan de la 'gloria kinética' entre los hombres. Tal es su modo de ser entre los hombres.

Llama la atención que la autora no perciba que si "los inmortales permanecen estáticamente tales" se niega lo que afirma Heráclito en su primera proposición: los inmortales son mortales.

Si el sujeto de ambos participios fuera exclusivamente "los mortales", como prefiere M. Nussbaum, la primera de las dos proposiciones quedaría sin explicación, pero ésta es la que precisamente debería recibir alguna explicación porque es la más difícil de aceptar desde el exterior del pensamiento de Heráclito, sea antiguo, sea contemporáneo. Cabe suponer que la revolucionaria atribución de muerte a los inmortales no se podría comprender ni tolerar en el contexto de la cultura religiosa tradicional, para la que debería sonar como un "auténtico sacrilegio", para decirlo con palabras de Kahn. Por otra parte, en lo que respecta a la coherencia interna del fragmento que nos ocupa, si no se explica en qué consiste realmente la mortalidad de los inmortales (más allá de los juegos de palabras), queda sin ser explicada la inmortalidad de los mortales, debido a la relación profunda de las implicaciones recíprocas: para comprender cómo los mortales son inmortales 'viviendo la muerte de los inmortales', deberíamos saber en qué consiste 'la muerte de los inmortales', lo que, a mi modo de ver, no logra solucionar la hipótesis de Nussbaum.

Aunque me parece necesario dejar de lado una interpretación literal y absoluta de la 'muerte' de los dioses, y de la 'inmortalidad' de los hombres, para salvar el dinamismo del fragmento, creo que el juego recíproco de apertura para albergar *de algún modo* la atribución contraria no puede ser ignorado.

Kahn contempla dos posibles interpretaciones: una débil y una fuerte.[11] Según la primera, no hay referencia a la muerte de los dioses, al

[11] C. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*. Universidad de Cambridge, 1979, pp. 216–220. El autor menciona pasajes paralelos a este fragmento en varias fuentes. Cita a Empédocles, quien habla de poderes que devienen mortales, aunque habían aprendido a ser inmortales (F 35.14) en un contexto cosmológico y alegórico, y en sus *Purificaciones* (112.4) se define como un dios inmortal que ha dejado de ser mortal. El cuerpo es un prenda ajena (126) y el nacimiento es una llegada no deseada a un lugar extraño (118, 119, 125). Menciona a Eurípides, quien se pregunta si la vida es

igual que en la de Nussbaum. Pero la interpretación débil no puede mantenerse como una interpretación completa del F 62. En la interpretación fuerte, se acepta la muerte de los inmortales. La lectura fuerte supone que la muerte es reversible y que consiste en un cambio de estado en el ciclo total, en el cual algo viejo da paso a algo nuevo. El autor no explica el modo particular como se darían estos cambios ni cómo se concilia esta visión con la afirmación de un/unos dios/es siempre-vivo/s.

García Quintela[12] presenta una interpretación en cierta consonancia con Nussbaum: "la muerte de los dioses" se refiere —para él— al aspecto efímero, perecedero o 'mortal' de los dioses en el culto, donde primero ciertos animales sagrados son identificados con los dioses, y luego son sacrificados ante estatuas y tumbas de héroes o incluso de dioses. Según este autor, únicamente cuando los hombres mueren pueden los dioses mostrarse en plenitud.

A mi modo de ver, aunque en verdad Heráclito afirma que los hombres no saben quiénes son dioses ni héroes (F 5) y rechaza los cultos tradicionales, no parece estar hablando aquí desde el punto de vista de lo que los hombres conocen (o ignoran) sobre los dioses, ya que no hay nada en el fragmento que pueda tomarse en tal sentido, sino que más bien Heráclito está describiendo una situación que hemos de interpretar como 'real', como algo que Heráclito sabe y desea revelar.

En conclusión, observamos que la interpretación de "los inmortales" como "los dioses" nos pone en un callejón sin salida: o se niega la muerte de los dioses (como hace Nussbaum y la versión débil de Kahn) y se salva el contenido de los demás fragmentos referidos a los dioses, pero no se respeta lo que el F 62 dice claramente: "los inmortales son mortales" o se acepta la muerte de los dioses (Wheelwright, y la versión fuerte de Kahn) pero no se ofrece una explicación de en qué consiste. Tampoco se ve cómo se concilia con el F 53, por ejemplo, en el que la guerra muestra (*edeixe)* a unos como dioses y a otros como hombres, a unos como esclavos, a otros como hombres libres, donde parece atribuirse la

muerte (F 638), y a Platón, quien se hace eco de tales dudas en el *Gorgias* (492e): quizás en verdad estamos muertos. Estos pasos se asocian a la tradición órfico-pitagórica, pero aunque Heráclito use el lenguaje de esta tradición —observa Kahn— no significa que acepte la visión del alma que ésta implica ya que la tendencia monística de su pensamiento es incompatible con la doctrina del alma migratoria.

[12] M. García Quintela, *El rey melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito*. Madrid, Taurus, 1992, p. 185.

inmortalidad a los dioses y a los vencedores, y la mortalidad para los vencidos. Volveremos sobre este punto.

B) Filón y Sexto: almas muertas en cuerpos vivos

A pesar de que Máximo también interpreta el binomio inmortales-mortales como dioses-hombres, enlaza nuestro fragmento con el F 77 (Numenio, F 35, *Thedinga*, *apud Porphyr. Antr. Nymph.,* 10, por lo demás, fragmento cuestionado y rechazado por Eggers Lan como apócrifo), donde se afirma que "Heráclito dice que 'para las almas es goce (*terpsin*) o muerte volverse húmedas'. [Y que es goce la caída en la generación. Y en otro lugar dice que] 'nosotros vivimos la muerte de aquéllos y aquéllas viven nuestra muerte'".

En conexión con esta relación, Filón comenta (en sus *Alegorías de las leyes,* I 108) que "'vivimos la muerte de aquéllos y estamos muertos a la vida de aquéllos', como estando ahora, cuando vivimos, muerta el alma, y como en una tumba sepultada en el cuerpo, pero si morimos, vive el alma su propia vida, y se aparta del mal, *i. e.*, del cadáver del cuerpo ligado a ella" (Hierocles de Alejandría ofrece la misma interpretación, acaso tomándola de Filón).

Un texto de Sexto Empírico (*Hipotiposis pirrónicas,* III 230) intenta explicar, en la misma dirección hermenéutica, la posición de Heráclito en el fragmento que nos ocupa o quizás en su contexto inmediato: "Heráclito dice que el vivir y el morir también están en nuestro vivir y en nuestro morir [o haber muerto: *tethnanai*], pues cuando vivimos nuestras almas están muertas y sepultadas en nosotros, pero cuando morimos, las almas resucitan y viven".

Bernabé[13] pone nuestro fragmento y el F 63 en comparación con un pasaje de Dion Crisóstomo poco citado (*Or.,* 30, 10) que relaciona la teoría del cuerpo-cárcel con la culpa de los Titanes:

> Todos los hombres somos de la sangre de los Titanes, así que como aquéllos son enemigos de los dioses y lucharon contra ellos, tampoco nosotros

[13] A. Bernabé, *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*. Madrid, Trotta, 2004, pp. 109-110. En conexión con nuestro fragmento y bajo el subtítulo "Inversión de polos" de su comunicación en este mismo volumen, Bernabé presenta interesantes testimonios de expresiones órficas similares, que me permito reproducir aquí: 1) "¿Quién sabe si eso que se llama 'haber muerto' [no es] vivir, y el vivir es morir?" (Eurípides, *Frixo*, F 833 Kannicht, mi traducción); 2) "Vida, muerte, vida /verdad/ Dio(niso) / órficos" (lámina de hueso de Olbia del siglo v a. C.: 94 a Dubois = *OF* 463);

> somos amigos suyos, sino que somos mortificados por ellos y nacemos para ser castigados, permaneciendo bajo custodia en la vida durante tanto tiempo como cada uno vive, y *los que morimos, tras haber sido ya suficientemente castigados nos vemos liberados y escapamos.* El lugar que llamamos mundo es una cárcel penosa y sofocante preparada por los dioses.

V. Macchioro[14] se inspira en Sexto para interpretar nuestro fragmento en dirección órfica: 'inmortales mortales' refiere a Zagreo, el único dios que muere según la tradición; 'mortales inmortales', a los iniciados que 'mueren la vida de los dioses' en los ritos mistéricos cuando reviven las fases de la vida del dios. Así, el fragmento 62 expresa el hecho místico fundamental de los misterios, *i. e.*, la identificación del hombre con el dios, a través de la palingenesia mística del iniciado. El autor explica que el alma se halla en el cuerpo, castigada como en una tumba, porque los hombres descienden de los Titanes, asesinos de Zagreo, y han de purgar este pecado original. Sin embargo, a través de los Titanes que han devorado a Zagreo, también llega a los hombres parte de la naturaleza dionisiaca, razón por la cual éstos no deben cometer suicidio. Así como la iniciación mistérica es una purificación de la mancha titánica, la muerte es una purificación de la impureza

3) "Acabas de morir y acabas de nacer, tres veces venturoso, en este día" (laminilla de oro de Pelinna del siglo IV a. C.: *OF* 485); 4) "Dios has nacido, de hombre [que eras]" (laminilla de oro de Turios del siglo IV a. C. = *OF* 487.4). Asimismo véase el detallado análisis de los recursos formales (oxímoros, quiasmos, juegos de contrarios y contradictorios del F 62) que Bernabé ofrece *ad locum*.

14 V. Macchioro, *Eraclito, nuovi studi sull'orfismo*. Bari, Laterza, 1922, pp. 88–94. Para una interpretación contraria, véase Rohde (*Psyche*, II, p. 150 n.), quien rechaza las vinculaciones órficas. En una posición intermedia más moderada, Pépin (obra citada en nota 6) considera que aunque es muy probable que el fragmento refleje las creencias antropológicas y escatológicas del orfismo, tales influencias no dan la clave de la interpretación porque en el lenguaje arcaico de Heráclito, todavía muy próximo al lenguaje homérico, la pareja 'inmortales-mortales' se aplica, según él, a la dualidad de dioses y hombres. Hechos de una misma realidad, a la vez divina y humana, se someten a la ley de transformaciones cíclicas universal, donde vida y muerte se intercambian. Por su parte, K. Axelos (obra citada en nota 10) también coincide en que las tradiciones homéricas, hesiódicas, órficas y pitagóricas están en el fondo del pensamiento de Heráclito, y sostiene que el efesio quita de estos fondos los ropajes multicolores para mostrar al desnudo su sentido último: la vida, llevada en vigilia, nos pone delante de la muerte; al morir, vivimos la separación de nuestra alma y ella vive nuestra propia muerte, porque el proceso de nuestra marcha hacia la muerte está presente durante toda nuestra vida.

del cuerpo. Misterio y muerte constituyen un mismo hecho místico con análogo significado.

Aunque el orfismo podría haber tenido alguna influencia en Heráclito o Heráclito en el orfismo,[15] el problema que plantea esta interpretación es que no se concilia con otras afirmaciones, en las que cuerpo y alma no se presentan separados en forma tajante, porque ambos están compuestos del mismo fuego. Una misma cosa, el hombre, es mortal e inmortal, y como el arco y la lira reúne en sí los dos contrarios, de alguna manera, en cuanto tiene en sí la misma tensión que lo conduce a la vida que a la muerte.

De modo que la mayor diferencia que encuentro con una interpretación de inspiración órfica reside en que la vida —en el cuerpo— no es muerte para el alma (al menos si ésta sabe mantenerse sobria y medirse). Solamente es 'muerte' para el alma cuando se deja llevar por el goce (F 77) o por la bebida (F 117), de modo que —en sí misma— la vida no conlleva un lastre negativo, al modo órfico. Por otra parte, el rechazo a la generación o a la procreación, creo que debe entenderse en cuanto "generación limitada a la continuidad meramente material de la vida", en el sentido de una vida cerrada al *logos*. (Aunque incluso las vidas cerradas al *logos*, de los que duermen, parece que son necesarias en el proceso del Todo.)

En segundo lugar, la morfología no resulta aplicable: en F 62 se habla de mortales e inmortales en masculino plural, en tanto que estas interpretaciones requieren un singular (para Zagreo o Dionisos) o un femenino plural referido a las almas.

Por su parte, Ramnoux[16] señala que la crítica moderna ve en el F 77 una mala transcripción del 62, deformada por la interpretación religiosa que *opone* el reino de aquí con el reino del más allá. De modo que, para esta autora, se debe descartar esta interpretación "tendenciosa".

[15] M. García Quintela, *op. cit.*, p. 200. Los órficos sustituyen lo 'inesperado' por los premios y los hombres por los beatos. El autor destaca la importancia de la oscuridad, de las tinieblas del Hades o de la noche para alcanzar la proximidad a la divinidad: "El vivo y el despierto realizan las tareas del *logos* común, políticas o religiosas, sin que ello altere su proyecto de luz en el más allá, que se alcanza previo paso a través de la oscuridad" (p. 209). En mi opinión, es precisamente la tarea abierta a lo común la que hace posible la "inmortalización" o "divinización". "El filósofo de Heráclito es el hombre que, para acercarse al dios, conquista la sequedad de su alma a través de una *praxis* de tipo ascético y que, al mismo tiempo, debe conocer e intervenir sobre la mayor parte de las cosas" (p. 216).

[16] C. Ramnoux, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*. París, 1968, p. 69.

Coincido con Cappelletti en que, en Heráclito, "mitología y ritual, creencias y prácticas, teología y liturgia [...] son negadas en su sentido literal y en su 'materialidad' pero son aceptadas como modos de expresión que velan y encubren una verdad universal: la verdad del *logos* y de la filosofía".[17]

C) Héroes y daimones[18]

Heráclito Homérico enlaza nuestro fragmento con el F 63, el cual también es transmitido por Hipólito, pertenece al mismo contexto que el F 62 —la resurrección de la carne— y es citado después de éste (*Refut.*, IX 10.6) por lo que Laurenti[19] supone que la relación podría hallarse *ya* en el libro de Heráclito. Este fragmento, antes citado en la traducción de Nussbaum (con la atribución de "despiertos" a los vivientes), ha llegado hasta nosotros en muy mal estado, por lo que se han propuesto numerosas correcciones.[20] Podríamos traducirlo así:

> [Él dice que] + en su presencia +, se levantan de nuevo y se tornan guardianes despiertos de vivos y cuerpos muertos.

[17] A. Cappelletti, *La filosofía de Heráclito de Éfeso*. Caracas, Monte Ávila, 1969, p. 133.

[18] En la religión popular, '*daimon*' es una noción difusa que designa potencias relacionadas con las almas de los difuntos, la voz que puede emitir el bronce, agentes provocadores de sueños, potencias encargadas de castigar faltas o de enviar enfermedades y tienen preponderancia en la religión campesina. Entre los pitagóricos se convierte en sinónimo del 'alma' liberada de sus ataduras mediante sueños inducidos expresamente. Quienes tienen esta capacidad conocen el pasado, el presente y el futuro. De origen humano, tras su muerte, se emplazan en las Islas de los Bienaventurados (en la luna) donde llevan una vida semejante a la de los dioses. (*Cf*. M. Detienne, *La notion de daimon dans le pythagorisme ancien*. *De la pensée religieuse à la pensée philosphique*. París, 1963, pp. 60–169.) En lo que respecta al Papiro de Derveni, sea cual sea su debatida datación, el comentarista, que menciona a Heráclito, nos hace saber (en la Columna III) que "hay un *daimon* para cada uno", que hay "*daimones* debajo de un túmulo" (que podría ser el cuerpo) y que "son llamados asistentes de los dioses". En la Columna V dice palabras muy semejantes a las que han llegado hasta nosotros en los fragmentos de Heráclito: "vencidos por el error y por otro tipo de placer, no aprenden ni creen y es que la desconfianza y la ignorancia son una misma cosa". En la Columna VI dice: "El ensalmo de los magos puede cambiar de sitio a los démones que estorban. Los démones que estorban son enemigos de las almas". (*Cf.* A. Bernabé, *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos.* Madrid, Alianza, 2003, pp. 350–351, 361.)

[19] R. Laurenti, *Eraclito,* Roma / Bari, Laterza, 1974, pp. 212–218.

[20] C. Ramnoux (*op. cit*., pp. 427–428) ofrece un listado de tales correcciones por parte de Bernays, Bywater, Diels, Migne, Patin, Petersen y Reinhardt.

Se suele identificar a “los que llegan a convertirse en guardianes de vivos y cuerpos muertos” con *daimones* o divinidades intermediarias entre dioses y hombres.

Según el testimonio de Sexto Empírico (*Contra los matemáticos,* VII 126) los dioses son sólo fuego, destinados a vivir como tales dentro del universo, hasta que se fundan y unifiquen con el fuego universal, en la conflagración cósmica.

En consonancia con esta idea, es posible que los que están en condiciones de “levantarse nuevamente” correspondan a aquellos que hayan sabido mantener “ígneas y secas” sus almas en vida, ya que “es muerte para el alma devenir agua” (según el F 36) y “el alma seca es la más sabia y la mejor” (según el F 118).

Se supone que, en su papel de custodios de los vivos, los *daimones* se relacionan con ellos de un modo íntimo, aunque no podemos asegurar si en forma inmanente o trascendente, y análogamente, dado que también serían “custodios de cuerpos”, se podría interpretar que los vitalizarían desde dentro o los vigilarían desde fuera.

Por otra parte, no se puede descartar una interpretación metafórica. Si estar “dormido” significa también ser ‘ignorante’ o ser ‘injusto’, estar “despierto” significaría estar en vigilia, escuchando al *logos*.

Según el F 112 (dudoso para Marcovich y Kirk, aunque aceptado por Kahn y Robinson, entre otros):

> Pensar prudentemente es la más grande virtud y sabiduría: hablar y actuar en la verdad, prestando oídos a la naturaleza.

Si este pasaje es auténtico, su importante mensaje puede ofrecernos alguna pista para la comprensión de la función de vigilancia de los *daimones* guardianes. Salta a la vista que la virtud no se circunscribe aquí a la típica valentía homérica en la batalla, sino que se abre al significado más profundo y tardío que elaboran Sócrates y Platón: la prudencia se hace coincidir con la virtud más grande y con la sabiduría, cuya condición reside en saber escuchar “a la naturaleza de las cosas” a fin de poder decir la verdad y obrar en consecuencia.

A la luz de esta perspectiva, podemos imaginar que la tarea de los *daimones* guardianes consiste en ejercer su influencia sobre los vivos “abriéndoles los oídos al *logos* eterno” para poder hablar y obrar conforme a la naturaleza auténtica de la realidad. En sentido metafórico, los “cuerpos muertos” podrían aludir a los “idiotas”, a aquellos hombres “cerrados al *logos*”, ocupados solamente de sus propios asuntos perso-

nales. Y en sentido literal, podríamos suponer que los *daimones* vigilarían que los cuerpos de los muertos no fuesen profanados.

Volviendo al F 62, los 'mortales' podrían ser interpretados como los 'héroes', *i. e.,* hombres dignos de fama siempre viva, que, tras su muerte, se "levantan" y se "convierten en custodios despiertos de los vivos y de los cuerpos" no en el más allá, ni en el Hades, sino invisiblemente entre los hombres, u operando desde dentro de ellos. Puesto que ignoramos el contexto del F 63 no sabemos quién es él o eso ante cuya presencia se levantan, pero podría tratarse de "lo Uno sabio que no quiere y quiere ser llamado Zeus".

La cuestión de la inmortalidad del alma en Heráclito es afirmada por algunos autores y negada por otros. Pero aunque no todas las almas puedan participar de la inmortalidad, es indudable que sí lo harían algunas, aunque no está claro si esa participación supone la conservación de la identidad personal.

Según el F 27:

> Aguárdanles a los hombres, al morir, cosas que ni esperan ni creen

Cappelletti[21] entiende que este enigmático destino significa que: 1) algunos desaparecerán, dejarán de ser autoconscientes, perderán la condición de seres racionales para convertirse en agua, continuarán atados al cambio, como todos los demás entes cósmicos —contra lo que transmiten las religiones y los mitos acerca de castigos y de premios, de allí lo "inesperado"—; 2) otros, los menos, tendrán un destino diferente, conforme a lo vaticinado por el F 25: "mayores lotes, mayores destinos": los *sabios*, escuchando al *logos* universal y eterno, despiertos, almas secas y brillantes, no se transformarán en agua, *i. e.,* en cuerpo, como tampoco lo harán los *guerreros caídos en combate*, quienes serán honrados por dioses y hombres. Sin embargo, puesto que nadie conoce su propia suerte con seguridad, a todos nos aguarda lo inesperado.

A pesar de lo cual, Heráclito parece sugerir que es preciso vivir esperando lo inesperado, aspirar a ello:

> Si uno no espera lo inesperado nunca lo encontrará, pues es imposible de encontrar e impenetrable (F 18).

[21] A. Cappelletti, *op. cit.*, p. 90.

También Kirk[22] coincide en que aquellas almas que permanecen ígneas y no mueren convertidas en agua, son las almas de los virtuosos, pero para ellos, según este autor, Heráclito parece prometer la unión con el fuego puro en el Hades, que es el ámbito del fuego, donde las almas se alimentan de exhalaciones ígneas. Cuando abandonan el cuerpo, pueden ser descritas como dioses, aunque no puedan tener existencia individual, y queden unidas a la masa de fuego etéreo, que es, quizás, la fuente de las transformaciones de la materia cósmica. Sin embargo, observa Kirk, en algún momento estas almas deben devenir agua, de la cual ningún fuego está exento.

El autor explica que las almas caídas en combate son más puras que las que mueren por enfermedad porque, como observa Clemente (*Strom.,* IV 14, 4), tales almas se van sin miedo a la muerte. Repentinamente separadas del cuerpo, parten sin el deseo de seguir viviendo. Tras un largo análisis, Kirk concluye que la muerte en la batalla no es alabada por su violencia sino por su carácter repentino.

Sin embargo, dioses y hombres honran este tipo de muerte, seguramente debido a la valentía que requiere del sujeto, para dar la vida por una causa común.

Por otra parte, aunque las almas caídas en combate logran un modo posible de divinización, puesto que la guerra hace a unos "dioses" y a otros, "hombres" (como dice el F 53) es posible —admite Kirk—[23] que la última cláusula marque una analogía, "como el campo de batalla distingue a los esclavos de los hombres libres".

A mi juicio, la clave para la comprensión de este pasaje (por otra parte, tan detalladamente elaborado por Casadesús en su contribución a este volumen), puede hallarse en el grado de comprensión o conocimiento "de la naturaleza de las cosas" que tienen ambos grupos. Unos son hombres prudentes abiertos a lo común, que escuchan al *logos*, lo que los llevaría a obrar en la verdad de lo que la justicia les reclama: luchar valientemente y estar dispuestos a morir; otros, en cambio, son hombres que cumplen por miedo al castigo o por obligación, sin comprensión ni convicción. Asumimos pues, a la luz del F 112, que el grado de conocimiento y el modo de obrar están, para Heráclito, íntimamente relacionados y que, como con-

[22] G. S. Kirk, "Heraclitus and Death in Battle (FR. 24 D)", *The American Journal of Philology,* vol. 70, núm. 4 (1949): 384–393.

[23] G. S. Kirk, *Heraclitus: The Cosmic Fragments.* Cambridge, 1979, pp. 121, 144, 249. Para otra interpretación fisicista en que la muerte del fuego inmortal da lugar a la multiplicidad de los mortales, véase C. Mazzantini, *Eraclito*. Turín, Chiantore, 1945, pp. 57–60.

secuencia de ello, la esclavitud y la muerte no heroica son el resultado de la falta de comprensión, discernimiento y virtud.

En lo que respecta al F 62 que nos ocupa, Kirk considera que el texto no parece limitar la inmortalidad a la heroicización de los guerreros, sino que quiere establecer la unidad de los estados que se suceden, donde el tránsito entre vida y muerte es de carácter universal y no limitado a los casos de los héroes caídos en la guerra. Puesto que el juego de conversiones vida-muerte no se detiene en ningún caso, también F 62 puede comprenderse en sentido cósmico. Todo lo que vive muere y todo lo que muere vive integrado a una nueva entidad. En este sentido 'materialista', Bollack y Wismann[24] entienden que la primera oposición está limitada a la unidad de vida y muerte en el intercambio fisiológico: todo ente vivo, incluso los inmortales, vive a expensas de la muerte de otros que lo sostienen. Pero la segunda oposición supera a la primera: la actividad de la muerte es inmortal porque no deja de producir la vida.

Desde mi punto de vista, coincido en que el ámbito de los mortales-inmortales del F 62 quizás no pueda limitarse a los guerreros sino que debería abrirse también a los hombres sabios y buenos, pero no me parece que pueda extenderse universalmente, en sentido cósmico, por la presencia de los primeros cuatro términos, en nominativo masculino plural. Esto lo afirmamos sin perjuicio de que otros fragmentos de que disponemos nos indiquen consideraciones cosmológicas universales.

En cualquier caso es necesario recalcar la idea de que el fragmento señala un intercambio; no se trata de que los mortales/inmortales viven su propia muerte o mueren su propia vida sino que viven o mueren la vida o la muerte de los otros, de modo que no se marca, simplemente, un tránsito universal vida-muerte en ciclos sino algo diferente, más complejo y determinado.

Volviendo al problema del contexto amplio, Ramnoux[25] encuentra en el F 62 una representación similar a la del F 88:

> Una misma cosa es <en nosotros> lo viviente y lo muerto, y lo despierto y lo dormido, y lo joven y lo viejo; éstos, pues, al cambiar, son aquéllos, y aquéllos, al cambiar, son éstos.

[24] J. Bollack y H. Wismann, *Héraclite ou la séparation*. París, Les Éditions de Minuit, 1972, pp. 209–211. En cuanto al orden de dioses y hombres, consideran que la vida de los dioses produce la muerte que viven los mortales, para que los mortales produzcan, a su vez, la vida de los dioses. Una reflexión que coincidiría con la primera de las hipótesis que hemos considerado, desde una posición equivalente a la de Nietzsche.

[25] C. Ramnoux, *op. cit.*, pp. 69–70, 401.

Coincido con la autora en que, aunque en gran parte de los fragmentos citados parece que aquellos que se vuelven inmortales (héroes) son sólo los que mueren, no podemos suponer que el paso de la manera de ser humana a la divina requiere, necesaria o exclusivamente, la muerte física. En tal sentido, la autora señala que el intercambio compensatorio entre vivos y muertos concerniente a la reserva de almas o de vitalidad y puede referirse o bien a la *muerte heroica* al final de la vida en la que ciertos hombres representan la forma humanizada de un dios o de un *daimon*, o bien se trata de la *vida heroica*, aquella que tiene a la muerte presente, pero no la teme. Inversamente, un dios, al caer en la generación, muere en nosotros sobre la "pendiente de lo demasiado humano". Para Ramnoux, dioses y hombres no son dos personas sino dos *estados* con un pasaje de uno al otro: la manera de ser divina y la humana, dos disposiciones contrarias, las dos formas de *ethos* del F 78. Lo mismo divino-humano, hijo de una misma madre, como en Píndaro (*Nem.,* 6), vive, en los dioses, la muerte de los hombres, y muere, en los hombres, la vida de los dioses.

De hecho en Heráclito, a veces, vida y muerte están en un continuo tránsito de un opuesto a otro, como en el fragmento 88 citado y en el cosmogónico 76:

> El Fuego vive la muerte de la Tierra, el Aire vive la muerte del Fuego, el Agua vive la muerte del Aire, la Tierra vive la muerte del Agua

y también en el F 76 b:

> La muerte de uno es el nacimiento del otro.

Otras veces, el texto enfatiza la coexistencia simultánea de los opuestos. No hay nada mortal que no sea también inmortal, como en el F 50:

> Heráclito dice que todo es divisible indivisible, engendrado inengendrado, mortal inmortal...

o en el F 21:

> Muerte es lo que vemos despiertos.

En el caso del F 62 la presencia de los participios (presente y perfecto) parecen dar a las atribuciones de oposición recíprocas 'inmortales-

mortales' un cierto valor temporal que nos hace pensar en procesos sucesivos (quizás reversibles), más que en una coexistencia. Pero este modo de ver el F 62 no puede tomarse como una decisión absoluta, sino más bien, como un 'epifenómeno' que es explicado por la posibilidad 'esencial', por así decir, de la atribución mutua de opuestos, latente o potencial. Si los inmortales son mortales porque viven y mueren la muerte o la vida de los mortales y viceversa, es que sus destinos están unidos o entrelazados de un modo fundamental, y es esta apertura e integración la que Heráclito quiere señalar aquí. En tal sentido, la interpolación que ofrece Plutarco en el F 91, para explicar el modo como se produciría el cambio, me parece oportuna:

> [De acuerdo con Heráclito, no es posible entrar dos veces en el mismo río, ni se puede tocar una sustancia mortal dos veces, en lo que respecta a su condición estable, sino que por la intensidad y rapidez del cambio] se destruye y une nuevamente [(*O más bien, no "nuevamente" ni "luego" sino simultáneamente*)], forma y disuelve, aproxima y separa.

Si Plutarco está en lo cierto, a pesar de las apariencias, todo está *simultáneamente* cambiando de modo continuo. Aplicando este principio a la situación de los mortales, podríamos suponer que, según Heráclito, éstos podrían ir gradualmente volviéndose inmortales a lo largo de sus vidas, o dejarse caer, marcando su destino mortal, hasta desaparecer como individuos por completo. No estaríamos entonces ante la disyunción 'mortales-inmortales' como dos categorías absolutamente separadas y opuestas, sino como dos *modos de ser* que admiten un cierto tránsito, una cierta apertura desde un polo al otro, ligados por una unidad que la hace posible, unidad que, a mi modo de ver, es la constituida por la comprensión del *logos*.

En un breve pero muy interesante artículo, cuyo objetivo consiste en explorar "lo que la muerte trae en Heráclito", Darcus[26] ofrece una inter-

[26] S. Darcus, "What death brings in Heraclitus", *Gymnasium* 85 (1978): 501–510. Se apoya parcialmente en el artículo de S. Tugwell, "Heraclitus: Fragment 98 (DK)", *Classical Quarterly* 21 (1971): 32 y ss. Por su parte, M. Marcovich (*Heraclitus*. Mérida, 1967, p. 66 n.) interpreta que los héroes ganan su inmortalidad gracias a la condición mortal de los sobrevivientes en batalla. Esta interpretación no respeta el entrecruzamiento del F 62 que requiere que los inmortales sean mortales viviendo la muerte de los mortales, *i. e.,* de los otros; en el caso de Marcovich equivaldría a afirmar que los héroes inmortales se vuelven mortales viviendo la muerte de los compañeros a los que salvan de la muerte, lo cual es absurdo.

pretación coherente del asunto que nos ocupa. Partiendo del F 119 que dice: "Para el hombre, el carácter es su *daimon*", la autora entiende que el significado del pasaje apunta a enfatizar la activa influencia del *daimon* para moldear el carácter de un hombre durante su vida. Si el *daimon* es bueno, le permitiría acceder al conocimiento (*gnome*) —que un hombre no puede tener en cuanto tal (F 78 y F 14)—, y de ese modo le daría una participación en lo divino. El hombre sabio pone de manifiesto un buen *daimon*, y el necio, uno malo. Darcus cree que el alma —ígnea y seca— del sabio aparece como el aspecto 'físico' del *daimon*, cuya influencia se extendería más allá de la muerte. También esta autora apela al F 63, para concluir que, al morir los sabios, hombres habitados por buenos *daimones*, sus almas, similares al fuego divino, emergerían como *daimones* libres, aunque no llegarían a acceder a la condición de dioses. Otros *daimones* menos afortunados habrían de regresar a un cuerpo humano. Así explica el F 62: los inmortales *daimones* se vuelven mortales cuando entran en los hombres; éstos, siendo mortales, se vuelven inmortales porque los *daimones* inmortales habitan dentro de ellos. Los *daimones* 'viven' la muerte de los mortales cuando escapan de un cuerpo mortal, y 'mueren' la vida de los mortales cuando son incorporados en una estructura mortal. Inversamente, los mortales 'viven' cuando los *daimones* 'mueren' entrando en ellos y 'mueren' cuando los *daimones* 'viven', al marchar.

Sin embargo —observa—, no siempre el alma puede sobrevivir: el F 36 revela que ciertas almas pueden simplemente convertirse en agua y morir, *i. e.,* fusionarse con el agua del universo que a su debido tiempo llegará a convertirse de nuevo en fuego. Por tanto, Darcus concluye —al igual que Cappelletti— que después de la muerte, algunas almas mueren convertidas en agua y otras se convierten en *daimones*. Puesto que Heráclito dice que "las almas huelen en Hades" (F 98), la autora, aceptando la interpretación de Tugwell, abre una tercera categoría, al considerar que otras almas, siendo "relativamente ígneas", al morir, se vuelven aguadas y humeantes. Así, conjetura que, siendo incapaces de 'ver' debido a su propio humo, sólo pueden 'oler' y piensa que los *daimones* asociados a tales almas posiblemente entran en nuevos cuerpos. Píndaro refiere que los bienaventurados, "siempre, en muy visible fuego, queman perfumes (*thua*) con fuego sobre los altares de los dioses" (F 129, 9–10 Snell). Cada dios requiere de unos perfumes específicos en su sacrificio, del cual se alimenta. En Heráclito se percibe una presencia mística del dios, en el sacrificio, a través de los aromas (*cf.* F 67).

A veces Heráclito habla del alma como una porción de fuego en el universo (F 77, 36, 31) y otras veces como entidades con características individuales (F 98, 107, 117, 118).

Las almas que al morir se convierten en *daimones* no parecen ser reabsorbidas en el Fuego divino, al menos en forma inmediata, sino que, siendo los guardianes del carácter, darían instrucciones a los hombres a fin de que, prestando oídos a la naturaleza de las cosas, sean inspirados en palabras verdaderas y acciones prudentes y sabias.

Aunque estoy de acuerdo en que la hipótesis de esta autora puede realmente ofrecer una solución tentativa completa al enigma del F 62, no puedo dejar de observar cierta incoherencia entre su interpretación del F 119 y otros fragmentos de Heráclito. Lo que llama de modo notable la atención es que el hecho de que un hombre llegue a convertirse en *daimon* parece depender exclusivamente de su buena fortuna: si se le incorpora un buen *daimon* se supone que recibe conocimiento (*gnome*) y puede mantener su alma ígnea (moderada y resistente a los placeres), pero si tiene la desgracia de ser habitado por un *daimon* malo, está perdido. ¿Qué sentido pueden tener las quejas y las exhortaciones de Heráclito a vivir despiertos, a escuchar al *logos*, a mantener el alma seca e ígnea, cuando la suerte de un hombre está echada de antemano?

Al no haber artículos en el F 119, la frase puede interpretarse en ambos sentidos. Por una parte, que el carácter es para el hombre su *daimon* significa que lo que un hombre haga con sus acciones conformará una disposición que será su '*daimon*' consejero y guardián que labrará su destino. Cada hombre es responsable de sus disposiciones intelectuales y morales que forjarán su carácter y éste se constituye en su protección. Por otra parte, en sentido inverso, los consejos y exhortaciones de su buen *daimon* podrían allanarle el camino en el logro de su carácter.

También Robinson[27] piensa que la clave en la interpretación del fragmento 62 se halla en el F 63, donde los mortales son los 'héroes' cuya recompensa consiste en llegar a ser "espabilados guardianes de los vi-

[27] T. M. Robinson, *op. cit.* (véase nota 3). El autor relaciona el F 63 con el pasaje de Hesíodo en *Los trabajos y los días* (121 y ss.) en el cual treinta mil miembros de la raza de oro son convertidos en *daimones* por Zeus y son nombrados "guardianes de los mortales". Hecha de aire, el alma es descrita en el F 63 como elevándose de la tierra al mundo de los dioses. La mención de los cuerpos, que los guardianes han de cuidar, obedece, según Robinson, al deseo de que los cuerpos de los muertos en combate no sean mutilados ni robados.

vos y de los cuerpos". Como humanos, mueren; como *daimones*, son inmortales. De modo que "una cierta clase" de inmortales, los *daimones*, son mortales, porque han sido previamente humanos, y "una cierta clase" de mortales, los héroes, son, tras haber muerto, inmortales. Así —explica este autor— queda descartada una doctrina de la *identidad* de los opuestos en el F 62. De igual modo, Robinson contempla que los héroes pueden ser interpretados en términos de guerreros (F 24, 25) o como los mejores (F 49) que reciben un destino mayor (F 25). Pero quizás lo más interesante y original de su comentario es la pregunta acerca de en qué consiste precisamente ser guardianes. Si Hesíodo pudiera tomarse como guía —continúa—, la misión de un guardián consiste en la preservación de la justicia, vigilando los juicios humanos, y las malas acciones (253–254). El autor concluye que Heráclito creyó en la reencarnación de "algunos", a pesar de las dificultades que plantea tal visión para ser reconciliada con el resto de su perspectiva (presumiblemente, en lo que respecta a la gran estructura cosmológica del cambio permanente).

Desde mi punto de vista, no se trata sólo de que los héroes y los mejores reciben el premio de la 'inmortalidad', sino de que estos nuevos *daimones* tienen una misión que cumplir, la cual consiste, en cierto modo, en una continuación de sus estilos de vida y de muerte. Habiendo sido dueños de sí mismos, se pueden convertir en custodios de otros.

A mi modo de ver, no es necesario que los *daimones* existan reencarnados en nuevos cuerpos para que cumplan su función de custodios. ¿Es esto necesario para que se cumplan las cuatro implicaciones en las que hemos desplegado el F 62, en la introducción?

IV

Como es bien sabido, Heráclito milita entre los que hacen del mundo un gran todo, más que entre los que tienden a fragmentarlo. El orden cósmico es el resultado de la oposición y transformación de elementos gobernados por la medida y la proporción. Entre los opuestos hay una conexión *por detrás* como en el arco y la lira (F 51) conexión que —nos dice— el dios es capaz de percibir: todo es justo a sus ojos.

La condición humana se caracteriza, para los griegos, por la mortalidad y falibilidad: brevedad de la vida y debilidad de nuestra visión intelectual. La ignorancia de los hombres estriba en no haber sido capaces de comprender el *logos* en el cual este conocimiento se articula. La mayoría vive como dormida, abocada a sus propios asuntos, ajena a

lo común, incapaces de comprender que "todo es uno", "separados de aquello con lo cual están en el más continuo contacto" (F 72).

Logos es algo que un hombre puede tener más que otros (F 39); medida profunda del alma (F 45); ya que el alma es *logos* que se aumenta a sí mismo (F 115). Si *logos* es a la vez polo objetivo y polo subjetivo, separado e íntimo, humano y divino (en cuanto uno, lo sabio, no quiere y quiere ser llamado Zeus), estamos en condiciones de suponer que el alma es *logos* humano que se "aumenta" a sí mismo al escuchar al *logos* separado (que siempre es, y es causa de proporción, medida y justicia, o ley divina), y unido a él, se hace más proporción, más justo y sabio: deviene "más" *logos*, más uno consigo mismo por estar más unido al todo, y así en mejor posición de gobernarse.

Al parecer, esta relación sería aquello que los *daimones* custodios estarían encargados de favorecer y transmitir, acaso para recuperar la confianza en lo sagrado que nos falta (F 86). Obviamente, no en lo sagrado como objeto de culto y ritualización sino en lo sagrado que nos circunda y nos constituye.

Unido con lo separado y a la vez más íntimo de sí, un hombre podría divinizarse, participar de la vida 'divina' del conocimiento, y tras haber muerto, habiendo vivido de tal modo, ser considerado inmortal.

Tras este largo análisis, es el momento de volver a las cuatro proposiciones en que el F 62 resulta desplegable e interpretarlas reuniendo las conclusiones parciales y positivas alcanzadas, intentando no perder de vista los entrecruzamientos de vidas y muertes que se viven y se mueren.

1. 'Los mortales son inmortales, viviendo la muerte de los inmortales'

Esta proposición significa, a mi modo de ver, que ciertos hombres son inmortales viviendo una muerte "digna de dioses", no porque los dioses puedan morir, sino porque estos hombres especiales son capaces de sacrificar su vida, *como si tuvieran comprensión cabal de lo que el bien común requiere de ellos, como si fueran dioses que conocen la unidad y bondad del Todo*. Se trata de los héroes guerreros caídos en combate cuyas hazañas quedan guardadas en la memoria de los demás hombres y de los propios dioses. Habiendo vivido muertes ejemplares y valientes, les aguardan grandes destinos. Destinos trascendentes relacionados con la celosa custodia de hombres y cuerpos.

2. 'Los mortales son inmortales, habiendo muerto la vida de los inmortales'

Ciertos hombres especiales pueden acceder a la inmortalidad, no por

haber vivido una 'muerte' especial, como los anteriores, sino por haber muerto una 'vida' especial, una vida "digna de dioses", *i. e.,* comprendiendo como ellos que todo es uno, escuchando al *logos*, abiertos a la sabiduría eterna, diciendo la verdad y obrando en consecuencia. Habiendo muerto vidas ejemplares, *i. e.,* habiendo llevado hasta el final vidas sabias y moderadas, les aguardan grandes destinos. Si se permite la comparación, en forma semejante a como Platón y Aristóteles interpretan el hecho de "hacerse inmortal" o "imitador de los dioses" "tanto como sea posible", a través de una vida virtuosa, sea en la arena política, sea en la contemplación.

3. 'Los inmortales son mortales, viviendo la muerte de los mortales'

Descartada la hipótesis de una identificación emocional de los 'dioses' inmortales por la muerte de los mortales, debido a su conocimiento de la necesidad de la muerte como parte del proceso de la vida del todo, queda la interpretación de los inmortales como *daimones*. Para que éstos vivan literalmente la muerte de los hombres, sería preciso que estuvieran incorporados a ellos, y entonces deberíamos aceptar para ellos las reencarnaciones. En tal caso, no sólo sería verdad que el carácter que el hombre se forja es su *daimon*, protector o destructor, como hemos adelantado de manera oportuna, sino también que el *daimon* influye sobre el carácter. El F 119 debería leerse en sus dos direcciones complementarias (de izquierda a derecha y de derecha a izquierda) a fin de que ninguna tenga la absoluta prioridad. La guía protectora influye sobre un hombre pero su poder no es absoluto, el carácter es algo sobre el cual el hombre tiene control y no está librado al azar o al capricho de poderes ajenos.

No obstante, la reencarnación no es, de modo necesario, la única posible interpretación. La muerte en Heráclito puede tomarse metafóricamente como la cerrazón y la decadencia moral, en cuyo caso la vivencia por parte de los *daimones*, de la 'muerte' de los hombres, no necesita ser interna sino que podría tomarse como un testimonio externo de su declive, en la que ciertamente éstos participarían no como neutrales observadores imparciales, sino exhortándolos a reaccionar, a abrirse a la comprensión y a la conservación del estado ígneo de sus almas, a la manera del mismo Heráclito, si seguimos el antecedente de la interpretación de Hesíodo, como sugiere Robinson.

'Mueren' los *daimones* por participar —custodiando y resistiendo— del lastre de la vida humana, siempre susceptible de dormirse, de extraviarse, de aguarse. Como mueren los filósofos a su contemplación

luminosa cuando resulta ineludible regresar a la caverna a educar y gobernar a los ciudadanos (*Rep.,* VII 540a–b). Si el movimiento del todo requiere una renuncia, 'mueren' los *daimones* a sus vuelos de intermediarios, para vivir custodiando, despiertos, a hombres cuyas vidas son muertes cotidianas.

La vida de los sabios *daimones* custodios se hace partícipe de su contrario, muriendo la ignorancia de los hombres, su sueño individual y cerrado al *logos*. Porque inversamente, la posibilidad de los hombres de divinizarse depende de que sean despertados al *logos*, "al mismo *logos*", como sugiere Clemente. Es preciso que el alma humana, que parece estar hecha de fuego, comprenda la naturaleza de las cosas y "no se humedezca demasiado" para no volverse inoperante debido al mero interés privado (F 117, 77).

4. 'Los inmortales son mortales, habiendo muerto la vida de los mortales'

Los *daimones*, siendo ya inmortales, se volverían mortales, tras haber muerto una vida humana, para lo cual, nuevamente la hipótesis de la encarnación en cuerpos humanos y la subsiguiente salida de ellos, tras una vida propia de hombres, es una posibilidad que da sentido al pasaje.

Pero otra vez, la interpretación metafórica se ofrece como alternativa. El matiz temporal indica que aquella vida mortal, *i. e.,* en lo que tiene de limitada, ignorante y decadente, ha acabado, que el padecimiento ha concluido, que los *daimones* han cumplido su misión (sean inmanentes o trascendentes al cuerpo de los hombres que viven y mueren). En cualquier caso, se habrían hecho 'mortales', *i. e.,* partícipes y acompañantes de nueva muerte, esta vez en sentido positivo, para inmortalizar, en la medida de lo posible, a los humanos.

Hades y Dionisos son lo mismo: el dios de la vida, del vino y del desenfreno lleva en el reverso la cara de Hades, el dios de la muerte y las tinieblas. Todo lo que vive en este mundo lleva en sí la potencia de la muerte. Por miedo a la muerte celebran la vida de un modo desenfrenado. Dionisos es rechazado por los que encarnan la adhesión incondicional a lo inmutable. Pero en el mito, los que proclamaban la permanencia son los mismos que cayeron en la alteridad absoluta, en la horrorosa desfiguración, en lo monstruoso. Penteo, el aparentemente dueño de sí mismo, rechaza lo otro externamente porque se siente en extremo atraído hacia ello y, al final, cede a la fascinación de lo que condenaba. El horror se proyecta en la cara de aquel que no ha sabido dejar su lugar al otro. La vida debe dejar paso a la muerte y la muerte a la vida.

"Para los hombres no es mejor que se realice todo cuanto quieren" (F 110), sino que, al igual que el cosmos, todo debe ser hecho con medida. El bien no es algo a decidir por consenso de mayorías persuadidas, sino una medida que está en algún punto oscuro y que es preciso saber discernir, en la confianza de que todo es bueno en sí mismo y que "sólo para los hombres las cosas aparecen como buenas o malas" (F 102).

El tipo de *ethos* es lo que distingue al dios del hombre (F 78), porque lo divino tiene conocimiento. Inspirados por buenos *daimones*, algunos pocos construyen caracteres moderados. Escuchando a la naturaleza, pueden alcanzar la sabiduría y así evitar la insolencia (*hybris*), de modo que no necesitan practicar oscuros rituales para vivir confiados e integrados al todo, en la esperanza de que al morir —sea en el campo de batalla, sea en la ciudad— serán capaces de "encenderse una luz" o volverse divinos *daimones*.

Si la apertura intelectual a "lo común y uno que es siempre" es lo que abre el camino a la metamorfosis y a la divinización, Heráclito podría contarse como un antecedente de Platón, para quien tanto los héroes guerreros como los filósofos podrían alcanzar destinos propios de *daimones*.[28]

[28] Me parece muy sugerente la interpretación que ofrece García Quintela, en su obra citada, respecto de la estrecha relación entre *daimon* y carácter, a la luz del F 78. Así como el paso de niño a hombre es conocido y preciso, también el paso de hombre a *daimon* debería ocupar una posición precisa: el varón llegaría a la posición de *daimon* por una suerte de proceso iniciático, consistente en seguir las prescripciones de vida establecidas por Héraclito. Conseguir el alma seca es el resultado de un esfuerzo, de una renuncia a los banquetes (F 117) que se puede equiparar a una iniciación, que prepararía a los hombres para la muerte, de modo que los mejores que consiguiesen las muertes mayores (F 25) se aproximarían a "Uno lo sabio" y realizarían el objetivo del filósofo (F 35). El autor concluye que lo que es "propio de los hombres, *ethos*, es cumplimentar la ascesis que supone la evitación de las muertes del alma y realizar la *arete* (F 112); ese esfuerzo para los mejores es su *daimon*, del mismo modo que podemos llamar *daimon* a ese conjunto de prácticas que definen la excelencia de los mejores". Cabe destacar su mención de un pasaje de Plutarco "que refleja concepciones pitagóricas antiguas", el cual especifica que "el alma del muerto llega a ser un *daimon* tras su muerte por su *arete*" (*Moralia,* 593e). También hallamos esta concepción en Platón: "cuando fallece un varón bueno consigue un gran destino y honor y llega a ser *daimon*" (*Cratilo,* 398b). En la *República* (V 468e–469b), los guardianes caídos en la guerra se consideran *daimones* y divinos; los que mueran de otro modo tras haberse mostrado valerosos merecerán los mismos honores funerarios, y los filósofos gobernantes tienen un destino semejante, y la ciudad les honrará como a *daimones*, si lo aprueba la pitonisa, y si no, como a seres beatos y divinos (V 540b–c) (219–224).

En conclusión, por una parte, la dialéctica de los contrarios parece anular la trascendencia personal del alma, por la otra, a nivel escatológico ésta emerge en la relación humano-divino: el alma hecha del mismo fuego siempre vivo, puede acceder a un "destino grande", puede volver a vivir —o continuar viviendo— tras la muerte, porque se hace partícipe de una misión que, paradójicamente, ya no le pertenece como algo propio individual, sino que se integra en el destino del todo, al levantarse como custodio del orden del *logos*. Cada cosa separada participa de la unidad divina y contiene en sí una relación con las otras, aunque permanece dentro de sus propios límites. Cuando el héroe valiente o el hombre moderado y sabio acepta el límite de las muertes y renuncias necesarias por esa relación con los otros y el todo, deja vivir en sí la ley eterna y participa de la divinidad. Siendo mortal se hace inmortal, habiendo muerto a una vida mezquina propia de mortales (ésta es la fuerza del perfecto a la que no he querido renunciar). Pero una vez inmortal, se vuelve mortal nuevamente 'viviendo la muerte' cotidiana de las vidas cerradas de los mortales, para exhortarlos a hacerse inmortales, "tanto como sea posible", escuchando al *logos*.

The cosmic cycle, a playing child, and the rules of the game

ARYEH FINKELBERG
TEL AVIV UNIVERSITY

The very title of the paper indicates my dissent from the view now prevalent in Heraclitean scholarship that Heraclitus put forward the theory of cosmological stability. Since my interpretative argument presupposes Heraclitus' belief in cosmogony and general conflagration, it seems advisable to address this issue first.

I

As is well known, the ancients credited Heraclitus with the belief, shared by most thinkers of his epoch,[1] in the recurrent creation and destruction of the world. The first who denied Heraclitus this belief was Friedrich Schleiermacher (*Herakleitos der dunkle von Ephesos*, 1807) followed by Ferdinand Lassalle (*Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*, 1858). Condemned by Eduard Zeller,[2] the cosmological interpretation of Heraclitus was revived by John Burnet (*Early Greek Philosophy*, 1892) and elaborated by Karl Reinhardt and Geoffrey Kirk. Their endeavours, boosted by contributions of many other scholars, established the cosmological reading of Heraclitus as the nearly standard account of his teaching.[3]

The argument for cosmic stability rests on three main premises: (a) the extant texts bear no witness to Heraclitus' belief in cosmogony and general conflagration, (b) some of them are inconsistent with such a belief, whereas (c) relevant *testimonia* are of no independent value because they draw on texts that are all extant, which brings us back to (a). Elsewhere[4] I argued at length that all the three theses are difficult to

[1] For a discussion of evidence see A. Finkelberg, "Plural Worlds in Anaximander", *American Journal of Philology* 115 (1994): 485–506; *id.*, "Xenophanes' Physics, Parmenides' *Doxa* and Empedocles' Theory of Cosmogonical Mixture", *Hermes* 123 (1996): 1–16.

[2] *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Ed. W. Nestle. 6th ed. I. Teil, 2. Hälfte. Leipzig, Reisland, 1920 (hereafter *ZN*), 861–877.

[3] O. Gigon, R. Mondolfo, C. Kahn, and T. M. Robinson are dissenting voices.

[4] A. Finkelberg, "On Cosmogony and *Ecpyrosis* in Heraclitus", *American Journal of Philology* 119 (1998): 195–222.

maintain; here I confine myself to a brief discussion of the validity of the first two assertions.

B 64: τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός ("Thunderbolt navigates the totality of things"). The frequent rendering of the τὰ πάντα here (also in B 90) as "all things" is wrong:[5] the correct translation is "the totality of things".[6] Hippolytus, who quotes the fragment, says that by thunderbolt Heraclitus means "the eternal fire", in which, as modern commentators agree, he must be right. The verb οἰακίζω (from οἴαξ, "tiller") means "to navigate a ship" and, by extension, "to lead on a course, guide"; since B 64 is the first known occurrence of the verb, it is to be taken in its primitive, direct sense. Piloting implies ship, and a thunderbolt "piloting" a ship is a metaphor for lightning striking a ship. As the comparison leaps from the implied ship to the totality of things, the metaphor is compound: fire "pilots" the totality of things like the thunderbolt that sets a ship on fire.[7]

B 66: πάντα γὰρ τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται ("For fire, having come, will judge and convict all things"). Burnet[8] contended that "there

[5] See LSJ, *s .v.* πᾶς B II; *cf.* J. E. Powell's *Lexicon to Herodotus*[2] (Cambridge, Cambridge University Press, 1938 [repr. G. Olms: Hildesheim, 1977]), *s. v.* πᾶς b 1.

[6] So T. M. Robinson. *Heraclitus. Fragments.* Toronto, University of Toronto Press, 1987, 43; *cf.* "das Weltall", in H. Diels, *Herakleitos von Ephesos*[2]. Berlin, Weidmann, 1909, 33, and in *VS*.

[7] Commentators generally ignore the figurative language of the fragment: "Fire... steers all things, in the sense of 'is responsible for the way in which all things behave'" (G. S. Kirk, *Heraclitus: The Cosmic Fragments*[2]. Cambridge, Cambridge University Press, 1962, 357); why this "responsibility" should be portrayed as thunderbolt-like remains unclear. "...The fiery weapon of Zeus... used naturally for the power which drives the Universe" (W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* [hereafter *HGP*]. Cambridge, Cambridge University Press, 1962, I 429; *cf.* O. Gigon. *Untersuchungen zu Heraklit.* Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1935, 145–146); yet the dispatching of lightning is not Zeus' routine way of ruling over the world but is rather the sign of divine wrath. "The annihilating thunderbolt is said to be the 'steersman', *i. e.,* guider and sustainer of the universe", says H. Fränkel (*Early Greek Poetry and Philosophy.* Tr. M. Hadas and J. Willis. Oxford, A Helen and Kurt Wolf Book, 1975, 387), calling this image "a remarkable paradox"; the paradox, however, is not in Heraclitus but in Fränkel's "sustainer". "As Zeus' traditional weapon the thunderbolt is a symbol of guidance and justice (punishment) directed toward *men*... But as a symbol of the purest and wise celestial fire... it implies a steering and directing capacity turned toward *physical things*..." (M. Marcovich. *Heraclitus. Editio Maior.* Mérida, The Los Andes University Press, 1967, 424–425; emphasis his); Heraclitus, however, speaks of τὰ πάντα, "the totality of things", not of men alone.

[8] *Early Greek Philosophy.* 4th ed. London, Adam and Charles Black, 1930 (hereafter *EGP*), 160–161.

is nothing [in B 66]… to suggest that fire will judge all things at once rather than in turn…" and asserted that the "judgement" represents the continuous sequence of equipollent material transformations.[9] Yet this reading is hardly compatible with Heraclitus' grammar. The aorist tense of the circumstantial participle ἐπελθόν denotes a preceding action as regards κρινεῖ καὶ καταλήψεται; the judgement, then, will begin after the future coming of fire and therefore cannot represent a continuous sequence of equipollent physical transformations. Rather, the fragment announces, in plain Greek, the advent of avenging fire.

This was recognized by Reinhardt, who admitted that the fragment, if genuine, affords "a really certain guarantee" of Heraclitus' belief in a general conflagration; consequently he argued that B 66 is simply Hippolytus' recapitulation of the preceding introductory statement.[10] Kirk[11]could now vindicate Burnet's mistranslation: it was because Burnet accepted B 66 as authentic that he "was forced to maintain that it did not necessarily imply that fire overtakes all things at once".[12] Reinhardt's and Kirk's rejection of the fragment has not won scholarly

[9] In which he is followed, among others, by Guthrie, *HGP*, I 456; C. Ramnoux, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*[2]. Paris, Les Belles Lettres, 1968, 394; M. Conche, *Héraclite. Fragments.* Paris, Presses Universitaires de France, 1986, 301; C. Osborne, *Rethinking Early Greek Philosophy.* Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1987, 335; J.-F. Pradeau, *Héraclite. Fragments.* Paris, Flammarion, 2004, 238.

[10] K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie.* Bonn, Friedrich Cohen, 1916, 164–168; *id.*, "Heraklits Lehre vom Feuer", *Hermes* 77 (1942): 21–24.

[11] Kirk, *Heraclitus*, 359-360.

[12] Reinhardt's and Kirk's analysis of Hippolytus' passage fails to appreciate his aims in selecting quotations from Heraclitus (on which see M. Marcovich, ed. *Hippolytus, Refutatio omnium haeresium.* Berlin/New York, W. De Gruyter, 1986, 38-41; Osborne, *Rethinking Early Greek Philosophy*, 172; J. Mansfeld, *Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy.* Leiden, E. J. Brill, 1992, 242) and involves a number of philological mis-assessments. In particular, Reinhardt's assertion that Hippolytus deviates here from his practice of prefacing quotations with an explicative exegesis is scarcely warranted: the introductory statement "He also says that a judgment… is through fire" is precisely such an exegesis that precedes the two supporting quotations, B 64 and B 66 (the two intervening phrases including B 65 are explanatory). And since in Hippolytus exegetical introductions are often paraphrases of the quotations following (*cf.* introductory notes to B 57 [IX 10.2], B 59 and B 60 [IX 10.4], B 61 [IX 10.5], and B 62 [IX 10.6]), the resemblance of the introductory statement to B 66 shows that the fragment is covered by the exegesis and is a quotation, which is further confirmed by the fact that, unlike the introductory statements, B 66 is introduced by φησί. See further Finkelberg, "On Cosmogony and *Ecpyrosis* in Heraclitus", 213–217.

recognition but the implications its authenticity involves have been largely ignored.[13]

If at least two of Heraclitus' extant sayings, B 66 and B 64, confirm his belief in conflagration,[14] the alleged inconsistency of some of his fragments with this belief must be put down to, and be indicative of, their misinterpretation. According to Burnet,[15] the fragments "inconsistent with a general conflagration" are B 30, B 31, B 90, B 94, and A 22.

B 30: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται· πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα. As Reinhardt[16] pointed out, the customary copulative rendering of ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται is wrong: the phrase is a traditional formula conveying the idea of lasting existence. The sense "world-order, world" of the κόσμος in B 30 being traditionally taken for granted,[17] Reinhardt argued that the fragment is inconsistent with general conflagration".[18]

Considering, however, that the use of κόσμος in the cosmological sense is unattested in the contemporary[19] and even later authors,[20] it

[13] Aware of the impossibility of Burnet's construal of B 66, Marcovich (*Heraclitus*, 436) proposed understanding πάντα as πάντα τὰ ζῶια (following Gigon, *Untersuchungen*, 130–131): "Some fine day Fire will suddenly come to judge all men, to convict the wrongdoers". Now quite apart from the fact that πάντα, if unspecified, means "all things" (so correctly C. Diano and G. Serra, *Eraclito. I frammenti e le testimonianze.* Milan, Fondazione Lorenzo Valla, 1980, 189; Conche, *Héraclite*, 300; *cf.* R. Dilcher. *Studies in Heraclitus*. Hildesheim/Zürich/New York, G. Olms, 1995, 56 n. 4), it is the object of both κρινεῖ and καταλήψεται; therefore, if "all" means "all living beings" it does not mean only men and still less so only wrongdoers.

[14] Other such texts are B 65, B 67 (see Finkelberg, "On Cosmogony and Ecpyrosis", 209–213) and B 90 (see below).

[15] *EGP*, 161–162.

[16] *Parmenides*, 176 n. 2; "Heraklits Lehre", 10–11.

[17] But see J. Bernays. *Die heraklitischen Briefe. Ein Beitrag zur philosophischen und religionsgeschichtlichen Literatur.* Berlin, W. Hertz, 1869, 11.

[18] That the sense "world" of the κόσμος makes B 30 inconsistent with the theory of cosmic cycles was perceived already by the ancients: see Alexander *ap.* Simpl., *In De caelo*, 294, 13–25, and Clem., *Strom.*, V 104 = SVF II 182.6. Gigon's proposal (*Untersuchungen*, 52) to read "ever was and is and will be" as both copulative and predicative is a linguistic impossibility and has been duly condemned by Reinhardt and Kirk.

[19] *De hebdomadibus*, the first two chapters of which have been cited as evidence of a very early cosmological use of κόσμος, has been shown by Mansfeld (*The Pseudo-Hippocratic Tract **Περὶ** ἑβδωμάδων ch. I–II and Greek Philosophy.* Assen, 1971) to be of the Hellenistic age. The principal reports (Aëtius 2.1.1 = VS 14, 21; Favorinus *ap.* D. L., 8.48 = *Dox.* 492) ascribe to Pythagoras the use of κόσμος not for the world, as sometimes held,

cannot be taken for granted here, or else Reinhardt's argument is reversible: if the rendering of the κόσμος as "world" makes B 30 inconsistent with conflagration, this rendering must be wrong. It goes without saying that the *onus probandi* rests with those who suggest that Heraclitus puts the word to a use different from the current one.[21] To the best of my knowledge, the only argument for the cosmological sense of the κόσμος in B 30 that has been advanced thus far is that the deictic τόνδε indicates that κόσμος is that very order which we see around us, that is,

but for the (outer) heavens (Mansfeld, *ibid.*, 42 n. 26; A. Finkelberg, "On the History of the Greek ΚΟΣΜΟΣ", *Harvard Studies in Classical Philology* 98 (1996): 107–08). Reinhardt's suggestion (*Parmenides*, 175) that the Theophrastean account (*ap.* Simpl., *In Phys.,* 24.13; Hippol., *Ref.,* I 6.1 = *VS* 12 A 9, A 11; Simpl., *In Phys.*, 41.17) indicates Anaximander's use of κόσμος for "world" is speculative (Kirk, *Heraclitus*, 312; G. Vlastos, "On Heraclitus". *American Journal of Philology* 76 (1955): 345 n. 19; Guthrie, *HGP*, I 111, and others); moreover, there κόσμος stands not for the world but for the arrangement within οὐρανοί, the "heavens" or "worlds" (Finkelberg, "Plural Worlds in Anaximander", 495, 504).

[20] The earliest text in which the word occurs in a cosmological context is Anaximenes B 2. As is commonly acknowledged, however, the text shows signs of a late (probably Hellenistic, as συγκρατεῖ suggests) rewording and the genuineness of κόσμος has come under suspicion. In any event, the rewording makes the fragment worthless as linguistic evidence. The word is not found in the extant texts of Xenophanes; in Parmenides B 8.52 it refers to the order of the narrative and in B 4.3 κατὰ κόσμον is the epic formula for "in order, orderly". In Empedocles B 26.5 and B 17.36 (= a(i)6 of the Strasbourg papyrus, A. Martin, and O. Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg (P. Strasb. gr. Inv. 1665–1666). Introduction, édition et commentaire.* Berlin/New York, B. N. U. S.-Walter De Gruyter, 1999, 131) and also, arguably, B 134.5, κόσμος refers to the homogeneous *Sphairos* and therefore means "arrangement"; if in the latter fragment it is nevertheless understood as referring to the world, this would only mean that Empedocles used κόσμος to denote the *Sphairos* and the world alike, which shows again that "world" was not the established sense of κόσμος. Melissus' use of the word with reference to homogeneous Being (B 7.3) resembles Empedocles' and indicates that by the mid-fifth century κόσμος still was not a current term for "world" (incidentally, if it had been, Melissus' use of it in proving the unchangeability of Being would have steered the argument off course). All this is scarcely unexpected: from Xenophon, *Mem.*, 1.1.11 it follows that by his time the use of κόσμος for "world" was relatively new and in fact seems to be first attested in Plato's *Timaeus*, *Statesman*, and *Philebus*, see further Finkelberg, "On the Greek ΚΟΣΜΟΣ", 127–129.

[21] The word κόσμος occurs also in B 75, B 89, and B 124. In B 124 the contrast with randomly piled flesh (ms.)/sweepings (Diels)/heap (Usener) suggests the sense "order, arrangement" of the κόσμος (*cf*. J. Kerschensteiner, *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern.* Munich, C. H. Beck, 1962, 97). Moreover, the rendering "world" is difficult here: as Most ("Heraclitus D-K 22 B 124 in Theophrastus' Metaphysics", in *Theophrastean Studies.* Ed. W. Fortenbaugh, 243–248. New Brunswick, 1988, 246) observes, Heraclitus' superlatives are always genuine superlatives and therefore "the most beautiful world" implies a contrast with other, less beautiful worlds.

the order of the world.[22] But first, since ὅδε has anaphoric and proleptic force as well, the argument begs the question; secondly, since in a literary text demonstratives normally refer to the items of discourse and not to spatial objects, the argument comes close to a special pleading.[23]

Further, if the τόνδε is construed as anaphoric, the sense "world" of the κόσμος can be admitted only on the assumption that the foregoing text referred to the world, which is just a roundabout way of presupposing the required sense. If, on the other hand, the demonstrative is construed as proleptic, the sense suggested by the context is "order, ordered sequence":[24] habitually taking the κόσμος in its generic sense of "order", the reader would naturally anticipate its qualification, thus taking the τόνδε as pointing forward, and indeed find it in "kindling in measures and extinguishing in measures" suitably describing "this order" as that of the measured changes of fire.[25]

The sense "ordered sequence" not only attunes nicely with "kindling in measures and extinguishing in measures" but, significantly, gets rid of the difficulty the customary translation involves: "this ordered se-

Most proposes to read σωρῶν and construes: "Just like the most beautiful of the heaps piled at random [is] the world-order"; the difficulty of the idea of "the most beautiful of the heaps piled at random" apart, this construal puts randomness in the world as a whole rather than in its principles, which makes the quotation irrelevant to Theophrastus' argument (M. van Raalte, *Theophrastus. Metaphysics with an Introduction, Translation and Commentary.* Leiden, E. J. Brill, 1993, 301, 305–306). B 89 is not a literal quotation. Diels accepted the first clause and the word ἴδιον in the second one, but, as Gigon (*Untersuchungen*, 10; *cf.* Kirk, *Heraclitus*, 63–64, Marcovich, *Heraclitus*, 100) pointed out, κοινόν instead of ξυνόν in the first clause indicates that this clause too underwent a rewording. Now, the sense of the κόσμος here is metaphorical: "κόσμος ist hier das geistige Weltgefüge des Makrokosmos und das des – in seiner Vereinzelung bedeutungs- und wertlosen – Mikrokosmos" (W. Kranz. "Kosmos als philosophischer Begriff frühgriechischer Zeit". *Philologus* 93 [1938/39]: 441); "the sum of one's experience" (Kirk, *Heraclitus*, 63). Such a metaphorical use of κόσμος presupposes its established use with reference to the physical world, which was not the case even much later (above, n. 20). As for B 75, Diels' assessment of it as a verbal quotation has been generally abandoned.

[22] Kirk, *Heraclitus*, 314; *cf.* Burnet, *EGP*, 162.

[23] Which becomes all the more apparent as in B 1, in which the demonstrative also occurs in the initial position (τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεί, κτλ.), it is never suggested to bear a spatial reference.

[24] "Ordered sequence" is one of the most fundamental uses of the word since Homer, see Kerschensteiner, *Kosmos*, 5–24; *cf.* Kranz, "Kosmos", 430–431.

[25] Burnet (*EGP*, 162 n. 2) argued that even if κόσμος means "order" here, this order cannot survive a conflagration. In presuming that the "order" is spatial rather than temporal the argument begs the question.

quence, the same of all things" makes sense, whereas "this world, the same of all things" does not (and therefore the Greek is commonly mistranslated as "the same for all").[26] The correct translation of B 30, then, is: "This order[ed sequence], the same of all things, did none of gods or men make, but it ever was and is and will be: ever-living fire, kindling in measures and extinguishing in measures".

B 90: πυρός τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἁπάντων ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός ("The totality of things is an exchange for fire and fire for all things, as goods are for gold and gold for goods"). τὰ πάντα, "the totality of things", demands that the exchange be understood as a complete, hence recurrent, alteration, as indeed Plutarch, who quotes the saying (*De E*, 388 D–E), and Theophrastus (*ap.* D. L., IX 8, and Simpl., *In Phys.*, 23.33 = A 1, A 5) took it. Burnet,[27] who with Bywater read "all things exchange for fire", asserted that since "all the wares and gold do not come into the same hands" the fragment contradicts the belief in cosmogony and conflagration. Consistent with Bywater's Greek, though not demanded by it, this interpretation is incompatible with Diels' Greek accepted by most commentators. Nevertheless it has been forced into Diels' Greek by way of mistranslating τὰ πάντα as "all things".[28]

B 31b: θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ ("Sea spreads out and is measured in the

[26] Vlastos ("On Heraclitus", 346–347) proposed to take ἁπάντων as the plural masculine: τὸν αὐτὸν ἁπάντων is the one common world of those awake, in contrast to the "private worlds" of the sleeping (B 89). Yet Heraclitus' word for "common" is ξυνός, and therefore the Greek this interpretation requires is τὸν ξυνὸν ἁπάντων.

[27] *EGP*, 161.

[28] The mistranslation was specially argued by H. Cherniss ("Review of O. Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit*". *American Journal of Philology* 56 [1935]: 415): "the plural, τὰ πάντα... means not that *the whole* [Cherniss' emphasis] but that all things individually and collectively are equivalent to fire in varying amounts". (Likewise Conche, *Héraclite*, 302, in his comment on τὰ πάντα in B 64.) Yet τὰ πάντα means "the whole", "all things collectively" (see above, n. 5) and has nothing to do with "varying amounts". Similarly, Marcovich argued that the ancients misunderstood B 90 because they took τὰ πάντα as "alle Dinge insgesamt" instead of "jedes einzelne Ding" ("Herakleitos", *RE*, suppt X [1965]: 298) and, since "The characteristic of the process of trading and exchange... is that it is going on *simultaneously, partially and severally*", τὰ πάντα "mean[s] 'all things severally' and not 'the totality of things'" (*Heraclitus*, 295, Marcovich's emphasis). Unfortunately, while denying Heraclitus the regular sense of τὰ πάντα (Cherniss: "not... the whole"; Marcovich: "not 'the totality of things'"), neither Cherniss nor Marcovich cares to instantiate the use of the word in the sense they assert it has in B 90. For the accurate translation *cf.* Diels' and Gigon's "das All", Deichgräber's "Summe aller Dinge", Robinson's "the totality of things".

same tale which was before its becoming earth”). Burnet[29] explains that “the earth is liquefied in the same proportion as the sea becomes earth, so that the sea is still ‘measured by the same tale’”. This explanation is at variance with Heraclitus’ grammar: the past tense ἦν, qualified as terminated by the adverbial comparative construction πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ, cannot describe an action simultaneous with that of the present tense verbs διαχέεται and μετρέεται. The grammar indicates a temporal gap between ὁκοῖος ἦν, on the one hand, and the present διαχέεται καὶ μετρέεται on the other, conveying discontinuity of the sea’s logos, which is just the contrary of the contention that the logos of the sea is constantly preserved.

Arist., *EE*, 1235a 25 (A 22): “And Heraclitus rebukes the poet who said ‘May strife perish from among gods and men’”. Burnet[30] argued that “the cessation of strife would mean that all things should take the upward or downward path at the same time” and “if they all took the upward path we should have a general conflagration”; so had Heraclitus believed in conflagration, he would not have upbraided Homer.[31] To put it simply: fire is one of the “warring opposites”, the general conflagration is the victory of fire in this “war”, and the cessation of strife would prevent the conflagration rather than produce it.

As for Burnet’s assertion that the constant measures of the sun in B 94 (“The sun will not overstep his measures”, etc.) contradict the idea of a general conflagration,[32] it is a fallacy: a thing’s constant quantity does not entail its everlastingness. Besides, Burnet’s claim is refuted by B 6: “The sun is new every day”.[33]

To conclude, Heraclitus’ extant texts do bear witness to his belief in cosmogony and conflagration (B 64, B 66); all the texts allegedly inconsistent with this belief are not only consistent with it but some of them

[29] *EGP*, 149–150.

[30] *EGP*, 162.

[31] But if all things take the downward path, there will be no conflagration. On Burnet’s assumptions it follows that the cessation of strife does not necessarily lead to a conflagration; so Heraclitus’ upbraiding Homer is not necessarily pertinent to the issue and therefore, contrary to Burnet’s contention, is not a “very conclusive” evidence against a general conflagration.

[32] *EGP*, 161.

[33] Reinhardt’s contention (“Heraklits Lehre”, 16; “Heraclitea”, *Hermes* 77 [1942]: 235–238) that the sun continuously renews its matter rather than recurrently goes out and rekindles is contrary to evidence: see Plato, *Resp.,* 479 E; Alex., *In Meteor.*, 72.31; Olymp., *In Meteor.*, 136.6, and Schol. in *Remp.,* 498 A.

(B 31b as well B 90, Diels' Greek) support it. It may be added in this connexion that the theory of cosmic stability is logically incompatible with Heraclitus' teaching: the equipollency of the material transformations, whether immediate or eventual, cannot be reconciled with the priority of fire in physical change.[34]

II

According to Theophrastus (*ap.* D.L., IX 9), Heraclitus' cosmic cycle proceeded as follows: "...as it is condensed, fire becomes moist and, contracted, becomes water, while water, as it is congealed, turns into earth. This is the path down. Then again earth is liquefied, and from it water comes into being, and from water, the rest of things —he relates almost everything to the exhalation which arises from the sea. This is the path up. Exhalations arise from earth and from sea; the latter are bright and pure, the former are dark", etc. If the two paths together form a complete cycle, fire and the dry and bright exhalation of sea must be equivalent; and if the turning of things into the bright exhalation completes the path up, the world's turning into the bright exhalation must be the same as general conflagration:

the path downwards: fire → water → earth
the path upwards: the dry exhalation ← water ← earth

To turn to B 36: "For souls it is death to become water, for water it is death to become earth; but from earth water comes into being, and from water, soul". Accordingly:

souls → water → earth
soul ← water ← earth

The fact that in the series of material transformations souls/soul occupy the same place as fire and the exhalation indicates that the three

[34] Still, a number of solutions have been proposed only to be exposed as failures: Kirk, *Heraclitus*, 348 (*cf.* Marcovich, *Heraclitus*, esp. 259–260); Vlastos, "On Heraclitus", 362–363; J. Barnes. *The Presocratic Philosophers*² (London, Routledge & Kegan Paul, 1982), 62–63; C. D. C. Reeve, "*Ekpurôsis* and the Priority of Fire in Heraclitus" (*Phronesis* 27 [1982]): 299–305, on which see R. Sharples, "On Fire in Heraclitus and in Zeno of Citium" (*Classical Quarterly* 34 [1984]): 231.

notions are equivalent. This conclusion is confirmed by Aristotle: "…Heraclitus says that the principle is soul, if indeed soul is the exhalation of which everything else is composed" (*De an.,* 405a 25 = A 15). If Heraclitus' fire is divine, the soul-exhalation is the divine soul of the world. This is precisely the view reported by Aëtius (IV 3.12 = A 15): "Heraclitus says that the soul of the world… is an exhalation from moist things in it", etc.[35]

Read attentively, B 36 appears to contain a reference to the soul of the world. The shift from the plural "souls" to the singular "soul" in the otherwise symmetrical saying is scarcely inadvertent. The plural "souls" are human ones perishing into water; the singular "soul" into which water turns evidently refers to the dry exhalation that forms the soul of the world. This conclusion is reinforced by an Orphic imitation of B 36 (Clem., *Strom.*, VI 17.1; 437 F Bernabé = 226 Kern): "Water is the death for soul, and earth for water, // and from water came earth and from earth water again, // and from it soul exchanging for [or: travelling to (ἀλλάσσουσα)] the whole heaven".

The full form of Aristotle's elliptical reasoning quoted above is as follows: soul is the exhalation; everything else is composed of the exhalation (therefore the exhalation is the principle); ergo, the principle is soul. The fact that Aristotle takes the sameness of soul and the exhalation as self-evident but infers the sameness of the exhalation and the principle (that is, fire: *Phys.*, 205a 4; *Met.,* 984a 6, 1067a 4) indicates that Heraclitus did not directly equate them. This conclusion finds support in Theophrastus' qualification (*ap*. D. L., IX 9) of Aristotle's "the exhalation of which everything else is composed": "he [*sc*. Heraclitus] relates almost everything to the exhalation". Clearly, that from which not everything but only almost everything is produced cannot be the principle, so fire and the exhalation, hence soul, were not full synonyms: in particular, the soul-exhalation was not interchangeable with fire in the latter's role of the cosmogonic principle. Presumably, the bright soul-exhalation was the form Heraclitus' fiery god assumed in the course of the cosmic cycle.[36]

[35] Following Diels (*Doxographi Graeci*. Berlin, 1879 [repr. Berlin, W. de Gruyter, 1965], 210) commentators reject the report as crediting Heraclitus with a Stoic doctrine. Yet this assessment is hard to defend, for a similar theory is implied in Anaximenes B 2 and is expressly stated in Diogenes of Apollonia B 4 and B 5. Moreover, at *De An.*, 411a 8, Aristotle speaks of air and, significantly, fire as the divine soul in the early thinkers.

[36] As I argue elsewhere, Heraclitus' dry exhalation is a substance comprising atmospheric air and heavenly fire ("Heraclitus, the Rival of Pythagoras"; forthcoming in A.

If the bright exhalation is soul, the final stage, hence the goal, of the path up (earth → sea → dry exhalation) is the universe becoming thoroughly soul. It follows that the cosmic cycle represents the embodiment and then the disembodiment of the divine soul: it begins with god's creating out of itself the opposite, hence "bodily", substances, the world being an incarnation, as it were, of the divine soul, and ends with god's getting rid of the created body. Needless to say, such a theory is not a wasted fancy only if it comes to account for the human condition.

If the dry exhalation is the soul substance, it is the substance of both the divine and the human soul; the divine and the human soul, then, are as Aëtius (IV 3.12 = A 15) puts it, "of the same kind". Macrobius (*S. Scip.*, 14, 19 = A 15) tells us that, according to Heraclitus, our soul is *scintilla stellaris essentiae*, "a spark of the stellar essence".[37] What this "stellar essence" is one infers from Theophrastus (*ap.* D. L., IX 9–10): the stars are located in the region of the heaven which is "translucent and unmixed" (evidently free of the admixture of the wet and dark exhalation rising from the earth), and they are bowls in which the dry and bright exhalation is gathered and produces flames. The "stellar essence" is the brightest, actually fiery, form of the dry soul-exhalation; so our soul is a particle of the divine soul that comes from the farthest region of heaven.[38]

This conception amounts to a belief in the divinity, incarnation, and afterlife of the human soul, a belief which is reflected in a number of extant fragments (B 25, B 27, B 62, B 63, B 77, B 88, B 98, and probably B 26). Since these texts were sometimes deemed insufficient for crediting Heraclitus with a determinate eschatological theory[39] or even with belief in the afterlife,[40] I propose to compare the following three passages:

[37] Heraclitus' associating souls with the stars is further suggested in Galen, *Anim. mor.,* IV 785.10 (Kühn).

[38] The traditional interpretation of B 36 to the effect that souls come from water creates inconsistency between the fragment and Macrobius' report on the heavenly origin of our soul. This is another reason why the singular "soul" in B 36 is to be taken as referring to the soul of the world.

[39] M. Schofield, "Heraclitus' Theory of Soul and Its Antecedents", in *Psychology.* Ed. Stephen Everson. Cambridge, Cambridge University Press, 1991, 13–34, at 33–34.

[40] M. Nussbaum, "ΨΥΧΗ in Heraclitus", *Phronesis* 17 (1972): 169.

Philo, *Leg. alleg.*, I 108.2–5:	Sext., *Pyrr. hyp.*, III 230:	Plato, *Gorg.*, 492 D–493 A:
[1] φησὶ γάρ [*sc*. Heraclitus]: “Ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον” [B 62],	ὁ δὲ Ἡράκλειτός φησιν,	
[2]	ὅτι καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῶι ζῆν ἡμᾶς ἐστι καὶ ἐν τῶι τεθνάναι [B 88].[41]	
[3]		οὐ γάρ τοι θαυμάζοιμ’ ἂν εἰ Εὐριπίδης ἀληθῆ ἐν τοῖσδε λέγει, λέγων· “τίς δ’ οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μέν ἐστι κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν”;[42] καὶ ἡμεῖς τῶι ὄντι ἴσως τέθναμεν· ἤδη γάρ του ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν
[4] ὡς νῦν μὲν, ὅτε ζῶμεν, τεθνηκυίας τῆς ψυχῆς καὶ ὡς ἂν ἐν σήματι τῶι σώματι ἐντετυμβευμένης, εἰ δὲ ἀποθάνοιμεν, τῆς ψυχῆς ζώσης τὸν ἴδιον βίον, κτλ.	ὅτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν, τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι καὶ ἐν ἡμῖν τεθάφθαι, ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνήισκομεν, τὰς ψυχὰς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν.	ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα,
[5]		τῆς δὲ ψυχῆς τοῦτο ἐν ὧι ἐπιθυμίαι εἰσὶ τυγχάνει ὂν οἷον ἀναπείθεσθαι καὶ μεταπίπτειν ἄνω κάτω, κτλ.

[41] Sextus’ καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῶι ζῆν ἡμᾶς ἐστι καὶ ἐν τῶι τεθνάναι, κτλ. supports the transmitted text of B 88 and tells against its emendations proposed by U. von Wilamowitz-Moellendorff (“Lesefrüchte”, *Hermes* 62 [1927]: 276) and Reinhardt (“Heraclitea”, 242).

[42] Fr. 638 Nauck. The second line is quoted in full by Sextus (*Pyrr.*, III 229): τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν κάτω νομίζεται (“and to be dead, they believe, is to live below”).

Philo, *Leg. alleg.*, I 108.2–5:	Sext., *Pyrr. Hyp.*, III 230:	Plato, *Gorg.*, 492 D–493 A:
[1] And Heraclitus, too, speaks well, for he says: "We live their death, die their life". [B 62]	But Heraclitus says	
[2]	that life and death are in us both when we live and when we die [B 88]:	
[3]		I should not be surprised, if Euripides was right when he said "Who knows, is not to live to be dead, and to be dead to live?" —and we, in truth, are perhaps dead. For I myself already heard one of the wise men saying that
[4] since now, when we live, the soul is dead and is buried in the body as in a tomb; but if we die, the soul lives her own life, etc.	for when we live, our souls are dead and buried in us, while when we die our souls rise again and live.	we are now dead and the body is to us a tomb,
[5]		whereas that part of the soul in which the desires reside happens to be prone to seduction and change up down.

The verbal parallels in the three independent sources make it practically certain that [4] is a paraphrase of Heraclitus' saying which, in turn, authenticates Philo's and Sextus' respective readings of B 62 and B 88. In [5], "that part of the soul in which the desires reside", is of course Plato's own, but "change up down" is Heraclitean. Incidentally, the idea of body (σῶμα) as the soul's tomb (σῆμα) proves Heraclitean. Yet this is not surprising: the idea is a corollary of his view of incarnation

as the soul's "death".[43] Our birth, in a way, is the death of our divine soul, whereas on our death it rises to life: "Immortals are mortal, mortals immortal, living their death, dying their life" (B 62). Accordingly, our soul can be seen from two different perspectives: as a newborn soul of a mortal creature it is young, alive, and awake, but as a particle of the divine it is old, dead, and asleep: "The same thing is in us living and dead, and the waking and the sleeping, and young and old" (B 88).[44]

Since our soul is a particle of the divine soul, its incarnation is a particular instance, so to speak, of the descent of the divine soul into body. Now, Theophrastus (*ap*. D. L., IX 9–10) reports that according to Heraclitus "fire is augmented by the bright exhalations, while the moisture, by the others..."; the moon "is not borne through a pure region", whereas the sun, which is more distant from the earth, "lies in a translucent and unmixed region". It follows that when the divine soul attaches herself to the created body, the wet and dark exhalations given off by earth penetrate its lower part. What is true of the divine soul must be true, *mutatis mutandis*, of the human soul.

Upon entering the body our soul becomes wet: "Heraclitus said that 'For souls it is pleasure or death to become wet' [B 77], and that pleasure for them is falling into birth" (Numen., fr. 30 des Places; *ap.* Porph., *Antr*., 10).[45] Why this happens to the soul one infers from Aëtius (IV

[43] "Does not Heraclitus... call birth 'death' when he says: [B 21]?" (Clem., *Strom.,* III 21.1); "[T]he descent of the soul into the body is sleep and death" (*ibid*., V 105.2); "And indeed, because the natural philosopher Heraclitus says that 'Hades is the same as Dionysus in whose honour they rave and celebrate Bacchic rites' [B 15], people come to this same opinion. For those who believe that the body is called Hades of the soul as if the soul is deranged and intoxicated in it, draw a close allegory" (Plut., *De Is.,* 362 A–B). Plutarch's passage was correctly interpreted by O. Gruppe (*Die griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen.* Leipzig, Teubner, 1887 [repr. Georg Olms, Hildesheim/New York, 1973], I 649) as evincing Heraclitus' view that when in the body the soul is in the state of inebriation and death.

[44] It emerges that Wilamowitz ("Lesefrüchte", *Hermes* 62 [1927]: 276) is correct, *pace* Diels, in rejecting the sentence that follows B 88, "for these having changed round are those, and those having changed round again are these". The phrase may be authentic but it cannot be epexegetical of B 88.

[45] Zeller (*ZN*, 890 n. 2), I. Bywater (*Heracliti Ephesii reliquiae.* Oxford, 1877, fr. LXXII), Burnet (*EGP*, 153), Gigon (*Untersuchungen*, 109), and Diano and Serra (*Eraclito*, 29, 157) reject θάνατον, but, as West (*Early Greek Philosophy and the Orient.* Oxford, Clarendon Press, 1971, 146) observes, "both τέρψιν and θάνατον are guaranteed by the context". Moreover, Heraclitus' metaphorical portrayal of incarnate life as the death of the soul

3.12 = A 15): "Heraclitus says that the soul of the world, which is an exhalation from moist things in it, and the soul in living beings, which is from the exhalation that is outside them and in them, are of the same kind". The exhalation "that is outside us" is the soul of the world, that is, the dry exhalation; the exhalation that is in us evidently is the wet exhalation of the body. Having entered the body the soul becomes penetrated with its wet exhalation, and if unchecked, this admixture eventually destroys the soul by turning it into water (B 36).

III

The idea of the soul of the world implies that the world is governed by the divine mind: "Wisdom is one thing: to know the thought by which all things are steered through all things" (B 41).[46] The idea that B 41 conveys resembles Xenophanes' "But without toil he [*sc*. the supreme god] shakes all things by his mind" (B 25). Even more, however, it resembles Anaximander's conception of the divine apeiron which, as Aristotle (*Phys*., 203b 7 = VS 12 A 15) reports, "steers all things" (the verb is κυβερνάω as in B 41) evidently by making things "pay penalty and retribution to one another" (B 1), which is precisely steering all things through all things.

Along with the view of god as controlling and directing all things with his thought we find in Heraclitus the view of god as fighting created things. B 53 describes War as father and king of all things. Since the begetter and ruler of all things is the fiery god, War must be a

is confirmed by B 62 and B 88, whose interpretation to this effect, by Philo and Sextus respectively, is authenticated by the paraphrase [4] in the above synoptic table. This being so, the transmitted μή (τέρψιν μὴ θάνατον) must be wrong, and one should read ἤ, with Diels (Kranz's καὶ is paleographically less likely). That Porphyry, who borrows the quotation of B 77 from Numenius, read ἤ (or καὶ) is suggested by another quotation of his (*In Tim.,* I, fr. 13.10): "...τὸ ἐπιθυμητικὸν ὑπὸ τῆς γενεσιουργοῦ κατακλυζόμενον ὑγρότητος ἐκνευρίζεται καὶ βαπτίζεται τοῖς τῆς ὕλης ῥεύμασι, καὶ ἄλλος οὗτος ψυχῶν τῶν νοερῶν θάνατος, ὑγρῆισι γενέσθαι [= B 77], φησὶν Ἡράκλειτος ("...that part of the soul which is the seat of desire inundated by the moisture incident to generation is enfeebled and sinks into the flows of matter, and this is another death of intelligent souls, to become wet, says Heraclitus").

[46] Although the Greek of the fragment is corrupt, the point of the saying seems clear enough (*cf. testimonia* assembled in Marcovich, *Heraclitus*, 447–448), I follow Marcovich's English translation save his rendering of διὰ πάντων as "through all (ways)".

metaphorical representation of fire. And indeed, "War" is one of the figurative portrayals of god in B 67, whereas "father" and "king" are traditional epithets of Zeus whom, according to Philodemus (*De Piet.*, 14.27), Heraclitus equated with war and whose name, according to B 32, signifies, albeit inadequately, Heraclitus' god.

If War stands for fire in B 53, one would naturally expect it to have a similar significance in B 80: "One should know that War is common, and *Dikê* is *Eris*, and all things come about in accordance with *Eris* and what must be".[47] The exact correspondence between γινόμενα πάντα κατ᾽ ἔριν καὶ χρεών in B 80 and γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον in B 1 indicates the synonymy of *Eris* and the logos. (Remarkably, Heraclitus calls War ξυνός, an epithet by which he describes the logos in B 2.) It follows that the thought of god that steers all things through all things (B 41) does it through war and strife. As an imitator ([Linus] *ap.* Stob., I 10.5) put it, "all things together are steered through all things [B 41] in accordance with strife [B 80]".

That god, having produced the world out of himself, fights it may seem an odd cosmological idea. In fact it is a psychological doctrine. As Theophrasus (*ap.* D. L., IX 10–11) reports, "the bright exhalation… produces day, while the opposite exhalation, when it prevails, causes night. The increase of the heat owing to the bright exhalation produces summer, while the preponderance of the moisture owing to the dark exhalation brings about winter. His [*sc.* Heraclitus'] accounts of the rest of things are in conformity with these". The bright exhalation is the soul of the world, whereas the wet exhalation comes from its "body"; what is going on in the world resembles warfare: assaulting (day, summer) and retreating (night, winter), the divine soul fights the created "body" and its eventual victory, the destruction of the world in conflagration, ends war and strife and brings about peace (B 67; Theophrastus *ap*. D. L., IX 9).

Heraclitus' imagining the cosmic evolution as war and strife must have been rooted in his stern vision of the human condition as entirely dominated by a relentless conflict between the soul, which is the divine part of us, and the body. The world is the theatre of the war between the dry soul-exhalation and the wet bodily exhalation, and the front of this ongoing cosmic war passes through man in whom, as in the world as a whole, soul and body are antagonists. Heraclitus makes the story of the human soul part of the story of the cosmic god: it is a

[47] Following Diels in reading χρεών (χρεώμενα mss).

particle of the divine soul and, like god, travels up and down entering the body, fighting it, and getting free from it.

As the description of the alterations of the cosmic god as a path up down and as satiety and want alludes, and as the physical nature of these alterations, kindling and extinguishing, indicates, Heraclitus' myth of the cosmic god is fashioned after the mystery pattern. In going down the fiery god is extinguishing and suffers "want", an eclipse, as it were, and metaphorically even death: as things "live the death" of each other (B 36, B 76) and as the mortal creature lives the death of its immortal soul (B 62), so the created world "lives the death" of the cosmic god; yet having overcome "want", the fiery god goes up and rekindles. The myth shows a particular affinity to the Orphic Dionysus myth: in going down the fiery god becomes divided and manifold, like Dionysus torn into pieces, and in going up, like Dionysus reborn, he restores his unity in the general conflagration. The resemblance is not trivial: the dialectic of multiplicity and unity is central to Heraclitus' thought (B 10, B 50, B 51, B 54, B 57, B 90).[48]

The ancients were well aware of the resemblance between Heraclitus' and the Orphic myth:

> For by having changed it [*sc*. the principle] produces the world out of itself, and again, itself out of the world, as Heraclitus says, "The totality of things is an exchange for fire and fire for all things, as goods are for gold and gold for goods" [B 90]… We hear indeed the theologians saying and reciting, in verse and in prose, that the god [*sc*. Dionysus] is naturally immortal and eternal but because of some destined thought and reason is subject to changes, and at one time he kindles his nature into fire having made all things become alike, and at another time assumes all the variety of forms, conditions, and powers, as the world obtains now, but is called by the most familiar of his names.[49] The more wise of the theologians, concealing from the multitude his change into fire, call him Apollo because of his singleness and Phoebus because of his purity and undefiledness. Of the change he suffers in his turning into winds, water,

[48] Incidentally, Empedocles' cosmogony is fashioned after a similar pattern: from the unity of the divine *Sphairos* through the separate existence of the four elements back to the initial unity. The fact that the Milesians combined the divinity of the *archê* with the belief in the cosmic cycles suggests that Heraclitus' theory was less original than it may seem. See A. Finkelberg, "On the Unity of Orphic and Milesian Thought", *Harvard Theological Review* 79 (1986): 321–335.

[49] Punctuating not before κόσμος (as Sieveking) but after, with Cherniss.

> earth, stars, and the generations of plants and animals and of his producing the world arrangement they speak in riddles as some sort of tearing in pieces and dismemberment. They call him Dionysus, Zagreus, Nyctelius, and Isodaetes and relate deaths and destructions and then returns to life and rebirths and go on with riddles and stories that suit the changes at issue (Plut., *De E,* 388 D–389 A).

The theologians who spoke of Dionysus in verse were of course the Orphics, who evidently were also those who "concealed" Dionysus' periodical turning into fire. Other theologians, presumably those who spoke in prose, took the Dionysus myth as an allegory of the Heraclitean fire.[50] This allegorical reading, drawing as it did on the structural affinity between the two myths, in effect annexed Heraclitus' teaching to Orphism. So when Clement, citing examples of Greek "plagiarism" (*Strom.*, VI 2.27) remarks, "I pass over in silence Heraclitus of Ephesus who for the most part borrowed from Orpheus", he apparently means that Heraclitus' teaching is nothing but the doctrine taught by Orpheus in the guise of myth and allegory.[51] Clement's certainty that Heraclitus'

[50] On allegorical and philosophical interpretations of the mysteries see W. Burkert, *Ancient Mystery Cults.* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1987, 78–88. Burkert (*ibid.,* 86 n. 119) calls the interpretation of the Dionysus myth reported by Plutarch "stoicizing". Yet the quotation of B 90 suggests that it was Heraclitus whom Plutarch has in mind. Moreover, although διακόσμησις is the favourite with the Stoics, this term, like παθήματα and δυνάμεις, is not peculiarly Stoic. Still, a stoicizing author would hardly pick out πνεύματα rather than πνεῦμα; γνώμη, μεταβολή, and τροπή are in Heraclitus (and the last word did not become popular with the Stoics despite Zeno's use of it: see *SVF* vol. IV, *Index verborum*, *s. v.*); κόσμος ὀνομάζεται τῶι γνωριμωτάτωι τῶν ὀνομάτων brings to mind Heraclitus B 67 ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου; the phrase ὑπὸ δή τινος εἱμαρμένης γνώμης καὶ λόγου μεταβολαῖς recalls ποιεῖ δὲ [*sc.* Heraclitus] καὶ τάξιν τινὰ καὶ χρόνον ὡρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς κατά τινα εἱμαρμένην ἀνάγκην (Simpl., *In Phys.*, 23, 33 = A 5); the adjectival εἱμαρμένη is non-Stoic but occurs in Heraclitus B 137. (Accepted by Bywater [fr. LXIII], B 137 was assessed by Diels as spurious on scarcely tenable grounds: see Gigon, *Untersuchungen*, 81; J. Kerschensteiner, "Der Bericht des Theophrast über Heraklit", *Hermes* 83 [1955]: 394 n. 2; Kirk, *Heraclitus*, 303–304; R. Mondolfo and L. Tarán, *Eraclito. Testimonianze e imitazioni*. Florence, La Nuova Italia, 1972, 10 n. 49; Mouraviev, *Héraclite d'Éphèse. 3. Les fragmentes du livre d'Héraclite. B. Les textes pertinents. III. Notes critiques.* Sankt Augustin, Akademia Verlag, 2006, 156.)

[51] The allegorical interpretation of Orphic poetry is attested as early as the fourth-century Derveni papyrus, whose author asserts that Orpheus deliberately spoke in riddles (col. VII.5–11).

plagiarism is too manifest to require any instantiation suggests that this view was common enough; this is also the impression Plutarch's "saying and reciting, in verse and in prose" produces.

IV

"We hear indeed... that the god is naturally immortal and eternal but because of some destined thought and reason is subject to changes", Plutarch says. What these "destined thought and reason" are one learns from B 52:

> Hippol., *Ref.*, IX 9: ὅτι δέ ἐστι παῖς τὸ πᾶν καὶ δι᾽ αἰῶνος αἰώνιος βασιλεὺς τῶν ὅλων, οὕτως λέγει· "αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἡ βασιληίη" ("That the whole is a child and eternal king of the universe for all eternity he says so: 'The life-span is a child at play, playing draughts, the kingship is a child's'");
>
> Clem., *Paed.,* I 5.22.1: The spirit of those who are children in Christ... rejoices, and this is the divine childly play; Heraclitus says that suchlike childly play (τοιαύτην τινὰ παίζειν παιδιάν) his Zeus plays;
>
> Procl., *In Tim.*, I 334.1: Others, like Heraclitus, say that the creator plays (παίζειν) creating the world;
>
> Plut., *De E*, 393 E–F: ...will he [*sc.* the god] be more careless than the poet's child [*Il.*, XV 362] playing a game amid the sand..., if he constantly plays the same game (παίζειν παιδιάν) with the whole, moulding the world that still does not exist and then destroying the creation.

"The whole", "the creator", "Heraclitus' Zeus", and the "god" all refer to the fiery god who is coextensive with the whole, who creates the world out of himself and then destroys it, and who assents, though reluctantly, to the name of Zeus (B 32). Our sources are unanimous in taking Heraclitus' child as a metaphor for the fiery god, a reading well supported by Heraclitus' portrayal of a child as enjoying kingly power. It follows that the fiery god is the tenor and the playing child, the vehicle of the metaphor; the resemblance between god's directing the created things and a child's playing πεσσοί, draughts, is the focus of the figure.

The game of πεσσοί fell into two types, πόλις (something like modern draughts) and πέντε γραμμαί, which seems to have involved throwing dice (like modern backgammon). Both types were rule-bound tactical games quite different from games of chance, κύβοι and ἀστράγαλοι.[52] Plato refers

to playing πεσσοί as a skill (*R.,* 487 B–C; *cf. Plt.*, 292 E), in which only few are experts (*Plt.,* 292 E; *cf. Alc.*, 1, 110 E), and a τέχνη on a par with (*Grg.,* 450 D; *cf. Plt.,* 299 D–E; *Chrm.,* 450 B), or not widely remote from (*Lg.*, 820 C–D), arithmetic, calculation and geometry; once (*R.*, 604 E–D) he speaks of the game as combining chance (dice) with reason. The popular sentiment comparing chance of life to dice, various instances of which have been cited in connection with our fragment, is inapt.[53]

Heraclitus' likening god's steering things to playing πεσσοί means that god handles the created things like pieces on draughts-board, making them fight in accordance with certain rules and thus steering "all things through all things" (B 41) by way of war and strife (B 80). Now, πεσσοί requires two players; Heraclitus' kingly child plays the game alone. Actually, the created things are but the fiery god himself, and their coming into being, the way in which they act, and their passing away are but his own changes that he designs and effects. The warlike contest on the cosmic draughts-board is a make-believe game, as children's games always are and, like a child again, god is completely earnest in playing it.[54] If μεταβάλλον ἀναπαύεται (B 84a) refers to fire, as the neuter participle suggests, the saying would imply that the fiery god initiates the cosmic cycle to take a rest from the "satiety", or the conflagration.[55] The cosmic war is a sport with which god, weary of the long quiet spell, diverts himself.

As for the sense of the αἰών in B 52, if a child's game represents god's steering the created things, αἰών, which is a temporal notion, must be coextensive with the duration of the divine game, in effect, the cosmic

[52] See further R. Austin, "Greek Board-Games", *Antiquity* 14 (1940): 257–271; L. Kurke, "Ancient Greek Board Games and How to Play Them", *Classical Philology* 94 (1999): 247–267.

[53] "Not dice, as Marcovich, ed. p. 494, prefers. πεσσεύειν is *not* the same as ἀστραγαλίζειν" (West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, 159 n. 1, his emphasis; *cf.* J. Bollack, "Review of Marcovich's Heraclitus", *Gnomon* 42 [1970]: 3). Dilcher (*Studies in Heraclitus*, 154–155 and nn. 24, 26, 27) says that πεσσεία and κυβεία "often occur in the 5th century as a metaphor for the vicissitudes of life". Of the sixteen quotations he adduces eleven mention or imply dice and only five refer to πεσσεία, all taking the game as an illustration of the skilful use of chance. For Antiphon B 52 Dilcher cites the "technical use of τίθεσθαι", but the verb is actually ἀνατίθεσθαι, "take back". The reference to Lamer, *RE*, XIII.2, 1923, *s. v. Lusoria tabula*, col. 1967) is ineffective for, as Austin (of whose article Dilcher is aware) showed, Lamer used early and late sources rather indiscriminately.

[54] *Cf.* Kurke ("Ancient Greek Board Games", 259): "Children's games are deadly serious to them".

[55] Plutarch, *De E*, 389 C, says that "satiety" lasts three times longer than "need", *i. e.,* the world arrangement.

cycle. Heraclitus' *αἰών* would appear to be synonymous with, or his term for, the Great Year. In its early use *αἰών* means the span of human life and its metaphorical use here for the life-period of the created world is quite in line with the overall metaphorical design of the utterance.

The Orphic initiands ritually performed death and resurrection[56] or, which is the same, imitated the death and rebirth of Dionysus. Cleanness was a prerequisite for the initiation rites; its observation in everyday "Orphic" life means that death and resurrection were regarded as the actual initiation,[57] the story of Dionysus being thus re-enacted not only in the ritual but also in actual life.[58] Yet in Heraclitus we do not imitate or re-enact the story of the fiery god but quite literally take part in it. Our soul is a particle of the divine soul and in perishing into water it makes god suffer a loss, whereas in defeating the body it assists god in his advance on the path up. In fighting the body souls fight on the side of god, and as war is a tactical game god plays, souls are his pieces on the cosmic draughts-board.

"War is father of all, king of all, and some he pointed forth as gods, others as men, some he made slaves, others free" (B 53). God playing war is the arbiter who decides the fate of those fighting —of the fighting men— to be either free or slaves, and of the fighting souls —either to become gods or be reborn as men. Like Homer's Zeus who, having made his decision as to the future course of the war, takes delight in watching the fighting,[59] Heraclitus' Zeus entertains himself watching the souls fighting in the war-game he has devised. Plato, bringing into

[56] See further Burkert, *Ancient Mystery Cults*, 23; F. Graf, "Dionysian and Orphic Eschatology: New Texts and Old Questions", in *Masks of Dionysus*. Ed. T. Carpenter and C. Faraone. Ithaca/London, Cornell University Press, 1993, 248; L. Albinus, *The House of Hades. Studies in Ancient Greek Eschatology.* Aarhus, Aarhus University Press, 2000, 137, 141.

[57] Which seems to continue in the afterlife: "and below the earth the same τέλεα [probably 'rites', but possibly 'awards, honours'] await you as the other blessed ones" (the longer Pelinna tablet, 485.7 Bernabé).

[58] For which reason the same texts were used both in the initiation ritual and as an instruction, engraved on gold leaves, for the dead on his or her way to the netherworld, see Graf, "Dionysian and Orphic Eschatology", 248–249; C. Riedweg, "Poésie orphique et rituel initiatique. Élements d'un 'Discourse sacré' dans les lamelles d'or", *Revue de l'Histoire des Religions* 219 (2002): 459–481, at 477–479; *cf*. Albinus, *The House of Hades*, 137–142.

[59] *Il*., VIII 51. On the Homeric gods watching men fighting like spectators at sports competitions see J. Griffin, "The Divine Audience and the Religion of the Iliad", *Classical Quarterly* 28 (1978): 1–22.

play the distinctively Heraclitean image of god as a draughts player,[60] describes his game: "Since a soul, united now with one body and now with another, always changes in various ways..., no task is left for the draughts player (τώι πεττευττῆι) save placing the character that is growing better at a better place, and that growing worse, at a worse as suits each of them in order that each obtain the proper fate" (*Lg*., 903 D).

Not only the image of god moving the souls like pieces on a draughtsboard is Heraclitean here: the rules of the game, as Plato describes them, are Heraclitean too. "For souls it is pleasure or death to become wet" (B 77), Heraclitus says. The pleasure souls derive from the mortal life is evidently that of gratifying bodily desire. Death of a sort that the soul experiences entering mortal life, its becoming saturated with the wet exhalation of the body, and its appeasing the appetites come to be the same thing. The same idea underlies B 85: "It is hard to fight against desire, for whatever it wants, it buys at the price of the soul". To put it in the language of B 62: desire lives the death of the soul.[61] Fighting the body means conquering desire and therefore "To control desire is the greatest goodness" (σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη; B 112).[62] In the age when, as Dodds observed, "Purity, rather than justice, has become the cardinal means to salvation",[63] the idea that it is goodness, one's moral character, that decides the fate of one's soul was a dissenting and groundbreaking stance.

[60] *Cf*. Bywater, *ad* fr. LXXIX.

[61] Pleasure must have been central to Heraclitus' evidently anti-hedonistic ethics and it is hardly incidental that in Lucians' list of words mocking the Heraclitean phraseology (*Vit. auct*., 14) τέρψις ἀτερψίη are the first; *cf.* Luc., *Mort. Dial.*, 8 (26) on which see Marcovich. "Chiron as a Heraclitean: Lucian, *Mort. Dial.,* 8 (26)", *American Journal of Philology* 100 (1979): 239–240. Observe that in col. v, which is redolent of Heraclitus, the author of the Derveni papyrus refers, *inter alia*, to "those prevailed by pleasure". (For the Greek and translation see R. Janko, "The Derveni Papyrus. An Interim Text", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 141 [2002]: 1–62, at 10–11; G. Betegh, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004, 12–13; on the quotations from, and allusions to, Heraclitus in the papyrus see D. Sider, "Heraclitus in the Derveni Papyrus", in *Studies on the Derveni Papyrus*. Ed. A. Laks and G. W. Most. Oxford, Clarendon Press, 1997, 129–148; Betegh, *ibid*., 74–91.)

[62] Self-control in its various manifestations was one of the main counsels of the Seven Sages: see the lists of their maxims in Stob., III 1.172–173. On the similarities between Heraclitus' style and argument and those of the Seven Sages see H. Granger, "Argumentation and Heraclitus' Book", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 26 (2004): 1–17.

[63] Dodds, *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, University of California Press, 1951, 154.

Polymathia e unità del sapere in Eraclito: alle origini di una anomalia

LIVIO ROSSETTI
Università di Perugia

Il principio sistemico individuato da Eraclito

Viviamo in un'epoca in cui i sistemi filosofici non godono di buona stampa; inoltre non manca chi, temendo le distorsioni derivanti dalla scelta di applicare agli antichi una serie di nozioni e apparati concettuali elaborati in epoche posteriori, non vuole sentir parlare di sistema filosofico semplicemente perché si tratta di una nozione che ha preso forma solo successivamente e in altri contesti. Comincerò dunque con l'ammettere che, almeno sul piano della terminologia, parlare del "sistema" filosofico di Eraclito ha qualcosa di antistorico. Ma d'altronde anche noi dobbiamo usare le parole che abbiamo, quelle che la nostra lingua ci fornisce. Naturalmente non senza cercar di evitare ogni indebita confusione.

Fatta questa premessa, comincerei col richiamare alcuni frammenti eraclitei universalmente noti. I frammenti ci propongono molte volte un esplicito invito ad applicare il principio della *coincidentia*, interdipendenza o equalizzazione[1] degli opposti non semplicemente a molte coppie di opposti, ma a una indefinita varietà di situazioni. Sono infatti espliciti e ripetuti gli inviti a generalizzare. Ricorderò, per cominciare, il fr. 67 D.-K.: "Dio è giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame, e <pur rimanendo uno> muta come <il fuoco> quando <questo> si mescola ai profumi e prende il nome di ognuno di essi". Si tratta di una dichiarazione molto particolare in quanto, se iddio è tutte le cose elencate, se il principio trova riscontro in tre eventi naturali e uno di carattere culturale (abbinamento degno di nota!), se vale il paragone con il fuoco che si mescola ad *ogni* specie di profumi, allora l'elenco deve ritenersi aperto, tutti sapremmo continuare con altri esempi pertinenti, e l'autore potrebbe anche aver inteso dire: "Adesso continuate voi". Anche il fr. 80 su *polemon xunon* ha analoghe pretese d'universalità ed è significativamente caratterizzato dall'iniziale *eidenai de*

[1] Sulla nozione di equalizzazione ruota gran parte del mio articolo "Quale *skoteinotes*?" (Rossetti, 1992).

chre, "Bisogna sapere che", anche se ora il Mouraviev ne propone una nuova lettura che dissolve la traccia della parola *eidenai*[2] (ma la nuova lettura non incide significativamente sul senso della frase). A sua volta il fr. 88 ci ricorda che, dal punto di vista dell'Uno (cioè alla luce del *logos*), vivente e morto, giovane e vecchio, sveglio e dormiente sono la stessa cosa. Anche sveglio e dormiente, anche cosciente e incosciente, anche consapevole e inconsapevole, e così pure una ulteriore serie di nozioni correlate, sono dunque "la stessa cosa". Per di più il fr. 40 esplicitamente condanna il mero sapere molte cose, intendendo che questo sapere perde valore se non è ricondotto *ad unum*, se non si integra in un principio unificatore. A richiamare la medesima idea in positivo —oppure in negativo— notoriamente provvedono anche altri frammenti, come quello sulla *polymathia*, le ripetute dichiarazioni sull'*amathia*, i due frammenti sull'armonia (nascosta e *palintonos*). Sappiamo, d'altronde, che è straordinariamente vasta la gamma dei fenomeni e delle situazioni che Eraclito ha preteso di spiegare alla luce (o almeno ricondurre sotto l'ombrello) di quel punto di vista unificatore che da quasi un secolo, ormai, suole essere indicato con il termine cusaniano di *coincidentia oppositorum* (termine che, a rigore, sarebbe non meno anacronistico della nozione di sistema filosofico).

Di conseguenza è molto verosimile che Eraclito sia stato non solo cosciente, ma anche compiaciuto della grande capacità di irraggiamento, del grande potenziale sistemico di cui l'idea centrale del suo insegnamento gli appariva dotata. Tutto ciò, a sua volta, autorizza a pensare che egli avesse ben chiara in mente un'idea centrale: un'idea che, a suo avviso, era suscettibile di trovare applicazione in moltissimi campi. Altrimenti non si spiegherebbe la cura posta nel ricondurre sotto il medesimo schema una impressionante varietà di esperienze che includono le modulazioni linguistiche (in su ~ in giù, *bíos* ~ *biós*), gli alimenti, le gerarchie sociali, molti fenomeni "celesti", i sentimenti, altre pratiche sociali e perfino delle polarità legate ad astrazioni, come la funzione che viene attribuita ad ogni punto del cerchio (o della ruota) quale inizio e, al tempo stesso, fine del medesimo percorso circolare, oppure i segni tracciati da chi scrive, segni unitari anche se si compongono di tratti rettilinei e tratti curvilinei (fr. 103 e 59).[3] Questa molteplicità di indicatori ci

[2] *Cf.* Mouraviev, 2006, pp. 195 s.

[3] La fascinosa interpretazione tradizionale (γναφέων nel senso di vite a legno) sembra orai tramontata a favore di un riferimento non così sofisticato al tipo di segni che vengono tracciati da chi scrive (γραφέων).

parla dunque di una inequivocabile aspirazione a trattare il principio della *coincidentia*, interdipendenza o equalizzazione degli opposti come valido nella (e applicabile alla) più grande varietà dei casi, ossia universalmente o pressoché universalmente.

Si pone, a questo punto, il problema di inquadrare in modo pertinente il tentativo di *reductio ad unum* in cui Eraclito risulta essersi impegnato, prontamente ricavandone un senso di distanza da altri intellettuali incapaci di abbracciare con un solo sguardo una così grande molteplicità di fenomeni. Per non sovraccaricare di connotazioni anacronistiche questa aspirazione a spiegare il tutto a partire da una sola idea centrale, proporrei di parlarne in termini di risorsa per avviare l'unificazione del sapere (ossia di ciò che Eraclito può aver considerato tessera del suo sapere), di capacità di irradiazione della teoria o idea centrale, insomma di potenziale sistemico. In effetti, la dottrina della *coincidentia*, interdipendenza o equalizzazione degli opposti ha la pretesa e la capacità di fungere da chiave con cui pervenire a vedere sotto una nuova luce un numero davvero molto grande (forse indefinitamente grande) di relazioni di tipo polare, ed è possibile che la lista di dieci coppie oppositive che molte fonti attribuiscono a Pitagora abbia costituito il mero punto di partenza per quel decisivo passo ulteriore che ha portato Eraclito alla costituzione di una lista incomparabilmente più articolata (anzi, suscettibile di dilatarsi indefinitamente) e all'identificazione della *ratio* che accomunerebbe questa molteplicità di relazioni di tipo oppositivo. In teoria, infatti, la gamma delle possibili applicazioni dell'idea sistemica che egli ha posto a base del suo insegnamento non dovrebbe avere dei limiti, perché il suo schema teorico ci dice che è il cosmo ad essere retto da un equilibrio di tipo oscillatorio, il cosmo nella varietà delle sue manifestazioni. Per di più sarebbe proprio facile espandere, su base analogica, il campionario delle relazioni di tipo polare che Eraclito risulta aver accreditato, semplicemente applicando il paradigma da lui delineato in noti frammenti.

Queste cospicue potenzialità sollevano gravi problemi di compatibilità con altri gruppi d'enunciati eraclitei (l'argomento sarà affrontato nel prosieguo di queste note) e in ogni caso rendono desiderabile confrontare la dottrina centrare di Eraclito con quanto di paragonabile venne elaborato da altri intellettuali a lui noti, e così pure chiedersi se il campo di applicazione del suo principio sistemico sia formalmente universale, se possa almeno esserlo e a quali condizioni potrebbe *non* essere così universale come sembra. Siccome l'occasione richiede di restringere la comparazione ai pochi autori di teorie comparabili che

sono noti sia ad Eraclito sia a noi, non è fuor di luogo abbozzare tale confronto già ora, sia pure con la brevità che il contesto rappresentato da questo scritto richiede.

2. Un principio sistemico molto più potente degli altri noti ad Eraclito

Per orientare la domanda comincerò col ricordare che gli storici della filosofia hanno sviluppato una forte tendenza a ricondurre *ad unum* le singole dottrine e tentare di rappresentarsele come una insieme organico e coerente. Ne deriva una spiccata, aprioristica e raramente contestata inclinazione a pensare che, come in un puzzle, ci sia sempre un modo —forse un solo modo— di ricomporre in maniera logica ciò che ci si presenta come frammentato e disconnesso. Ma la presunzione di compiuta coerenza, interdipendenza o interdeducibilità di singole componenti di un pensiero complesso deve poi fare i conti, come sappiamo, con la possibilità che la macro-unità testuale si riveli aggregato di parti non perfettamente congruenti, con l'eventualità che il dichiarato lasci affiorare delle oscillazioni non sanate, se non addirittura scompensi insuperabili o comunque problematici. Del resto, sappiamo tutti quanto facilmente accade di elaborare una certa idea e prendere coscienza di alcune sue potenzialità, siano esse positive o negative, ma non anche di altre che verranno individuate solo in un secondo momento. A ciò si aggiunga che, dietro ad Eraclito e ai non molti altri intellettuali con cui egli può confrontarsi, ancora non c'è una tradizione di studio delle teorie altrui. A maggior ragione è ancora ignota l'attenzione per i possibili indizi di incoerenza del singolo schema concettuale. Ci sono invece degli intellettuali che inseguono un ideale, indagano con accanimento, elaborano e fissano dei *mathemata* e, in forza di questi nuclei di sapere, si propongono come *sophoi* agli occhi di un pubblico sostanzialmente impreparato, senza poter contare su una cerchia di persone mediamente competenti o molto competenti anche se, nella costruzione del loro sapere, ricercano l'eccellenza con il più grande impegno. Ne deduco che dovremo essere disposti ad apprezzare tanto la creatività insita nell'individuazione di un principio sistemico dotato di forte capacità di irraggiamento, quanto qualche forma di inconsapevolezza delle potenzialità di ciò che l'autore era venuto affermando. Oltretutto, ad un gran numero di presocratici, Eraclito incluso, risulta attribuita, accanto a qualche idea dotata di un più o meno grande potenziale

sistemico, anche una nutrita gamma di nuclei dottrinali sostanzialmente irrelati, che vengono accreditati per ragioni specifiche (non quali corollari del medesimo principio sistemico) e danno luogo a spiegazioni di singoli fenomeni, spiegazioni ciascuna delle quali vive di vita propria e può ben dirsi autosufficiente. Di conseguenza il punto di dottrina che viene eventualmente indicato come idea madre, fulcro e principale indizio di eccellenza del singolo intellettuale, si trova ad avere un campo di applicazione che possiamo solo sforzarci di determinare volta per volta.[4]

Sempre con l'obiettivo di impostare dei confronti, mi pare di dover osservare che non possiamo accontentarci di constatare che il principio sistemico individuato e valorizzato da Eraclito è in grado di spaziare in una vasta, vastissima gamma d'ambiti o tipi di realtà, anche molto lontani tra di loro. Dobbiamo inoltre chiederci se l'idea di *coincidentia*, interdipendenza o equalizzazione degli opposti è in grado di conoscere (tollerare) anche delle limitazioni. Il confronto aiuta a costruire la risposta.

Tra gli intellettuali con i quali Eraclito ha ritenuto pertinente confrontarsi, ce ne sono alcuni che si limitano ad offrire una varietà di nuclei dottrinali indipendenti gli uni dagli altri, 'autosufficienti' anche se affini nell'impostazione, e questi nuclei dottrinali certamente si muovono nella cornice di una visione del mondo che, quanto meno nelle sue grandi linee, è già data —ad es. l'idea di un mondo impersonale, regolato, conoscibile e in alcuni casi anche prevedibile nel suo *modus operandi*— ma non esercita un influsso determinante sulla configurazione della singola teoria. Questo sembra essere il caso di Talete, e così pure di Senofane, che non a caso viene trattato come un cultore della *polymathia* e quindi giudicato piuttosto sfavorevolmente da Eraclito. In effetti, è forse immaginabile la *reductio ad unum* delle teorie senofanee sugli ἀθεμίστια ἔργα illegittimamente attribuiti agli dei (B 12), sui fossili marini rinvenuti sulle montagne (A 33) e sul limite inferiore della

[4] Anche le relazioni intercorrenti tra nuclei dottrinali pensati come centrali e nuclei dottrinali proposti come periferici non possono che essere definite caso per caso, e spiace che un gran numero di trattazioni sulla cosmologia presocratica mostrino un eccesso di attenzione per i soli principi dotati di vasto potenziale sistemico, come se tutto il resto fosse addirittura irrilevante. Ho avuto occasione di discutere questo punto in Rossetti, 2004, e Rossetti, 2006. Tra le opere più recenti, Graham, 2006, è un esempio di scarsa attenzione per le dottrine prive di un robusto potenziale sistemico, ed è da dimostrare che la scelta di disinteressarsi di tutto ciò che può apparire un dettaglio secondario (una *doxa* marginale) sia risultata priva di inconvenienti.

terra (B 28)? Anche supponendo (e non senza motivo) che il suo *mathema* centrale vada ravvisato nell'idea che, siccome gli dei non hanno rivelato tutto sin dall'inizio, debbano essere gli uomini a ricercare (e aver cura di non disperdere i risultati migliori delle loro ricerche), anche partendo da questo presupposto, non si vede in che modo l'idea di progresso possa incidere sulla configurazione di altre dottrine, come per esempio le tre sopra richiamate. Se ne deduce non soltanto che quello di Senofane fu un pensiero composito, ma anche che la sua idea centrale non ha nessuna particolare attitudine a fungere da principio sistemico e legare a sé gli altri insegnamenti nella loro specificità. Se da un lato gli altri insegnamenti continuano a vivere di vita propria ed a risultare significativi per meriti specifici, dall'altro l'idea centrale elaborata da Senofane è tale da *non pretendere* (infatti non potrebbe pretendere) di fungere da *ratio* di ogni altro nucleo di sapere.

Al confronto Eraclito appare orientato a collocarsi all'altro estremo, sottolineando con forza che il principio da lui indicato come centrale trova applicazione nei più vari aspetti della realtà, per cui è dubbio che, secondo lui, possa esservi comprensione del mondo senza tener conto della *coincidentia*.

Siccome Anassimandro e Anassimene lasciano intravedere, se confrontati con Senofane, una più accentuata integrazione delle loro dottrine, anche la comparazione con loro due ha motivo di essere almeno sommariamente delineata. Si sospetta da sempre che il libro d'Anassimandro delineasse una sorta di storia del cosmo a partire dall'*apeiron* (e dall'attuale frammento 1) per passare poi alla delineazione di un modello cosmologico di tipo geocentrico, parlare della sfera fiammeggiante esterna, svolgere la teoria degli sfiatatoi astrali e provare a collocare i corpi celesti a distanze diverse, dare delle cifre, argomentare la stabilità del sistema (grosso modo nei termini in cui ce ne parla Platone in *Phd.*, 108e–109a), caratterizzare la terra come cilindro e precisare che una delle due face piane del cilindro è quella da noi conosciuta e abitata, ed è circondata dall'Oceano (con un possibile corollario sugli antipodi); quindi effettuare qualche misurazione specifica, tra cui la data del tramonto delle Pleiadi, e svolgere la teoria del vento per poi ricondurre ad esso una molteplicità di fenomeni meteorologici; quindi occuparsi delle forme viventi, affermare che dapprima si formarono i pesci e che i primi animali comparsi sulla terra sarebbero stati i pesci (solo che in seguito alcuni pesci impararono a respirare anche fuori dall'acqua e taluni di loro riuscirono ad adattarsi al nuovo ambiente, oltretutto perdendo le squame ormai essiccate dal sole), mentre i primi

uomini, essendo incapaci di nutrirsi e provvedere a se stessi per svariati anni, rimasero a lungo nel feto e in acqua; e così via di seguito, fino a delineare il *pinax* dell'area mediterranea e integrarlo, forse, con una descrizione dell'area mediterranea (con i suoi mari, le sue terre, i suoi popoli). In effetti, a noi appare difficile pensare a una disposizione molto diversa della materia: sembra che, se non altro, la scansione della materia in alcuni grandi "capitoli" sia addirittura inevitabile. Orbene, nella migliore delle ipotesi Anassimandro pose al centro del suo sapere un principio di organizzazione, una *dispositio* (o, più precisamente: una *ratio* della *dispositio*) delle singole subtrattazioni, una presentazione grosso modo sequenziale —quindi paratattica— di non pochi suoi nuclei dottrinali all'interno di ciascuna macro-area (il mondo, i fenomeni meteorologici, lo sviluppo di forme di vita sulla terra, etc.), ma questa *dispositio* non ha attitudine ad incidere sulla configurazione dei singoli nuclei dottrinali. Si nota la determinazione con cui svariati fenomeni vengono spiegati come effetto dei venti ma, per il resto, le singole sue teorie vivono di vita propria e si lasciano apprezzare per meriti intrinseci; invece il fatto di essere incastonate in un simile libro (o nel "capitolo" pertinente) non sembra avere, ripeto, nessuna incidenza nella loro configurazione.

Passiamo ad Anassimene. Questi non si è limitato a indicare nell'aria un principio unitario con cui provare a spiegare l'origine di tutte le cose dal medesimo elemento, ma inoltre ha sostenuto che l'aria conosce livelli diversi di addensamento/concentrazione (dai livelli minimi —fuoco— alla progressione vento-nube/nebbia-acqua-<latte>-terra-roccia-metalli: 13 A 5, A 7) e probabilmente ha ravvisato, nelle molte trasformazioni di stato (solidificazione, liquefazione, evaporazione...) che per tutti noi sono esperienza quotidiana, una clamorosa conferma della validità della sua teoria. In questo modo Anassimene ha elaborato un principio in grado di rendere conto di moltissimi oggetti di osservazione, ma in compenso non ha nemmeno provato ad estendere il campo di applicazione della sua teoria centrale anche al mondo della vita, alla vita di relazione o alle relazioni tra parole. Inoltre una quantità di altre sue spiegazioni riguardanti particolari fenomeni del mondo fisico sono ben lungi dall'evidenziare il benché minimo nesso con la teoria dell'aria e sono semmai accomunate dal mero ricorso ad analogie tratte dalla vita quotidiana (con finalità divulgative?)[5] che, a loro volta,

[5] Per una carrellata su questo punto v. Rossetti, 2004, pp. 189 s.

non si raccordano in alcun modo con i processi di mutamento di stato che interessano o possono interessare un gran numero di sostanze materiali. Di nuovo, la presenza di tutte queste restrizioni del campo di applicazione della teoria dà risalto alla loro sostanziale assenza in Eraclito.

Che anche Pitagora abbia tentato la strada della *reductio ad unum* ed abbia proposto —eventualmente per primo— un principio applicabile ad ogni tipo di realtà è notoriamente una possibilità attraente, ma non più che una possibilità.[6] In ogni caso, mentre sembra logico presumere che Eraclito fosse ben informato sul conto di Anassimene e delle sue teorie, e questo anche se sull'argomento non è disponibile nessuna evidenza testuale, abbiamo almeno un indizio *ex silentio* per supporre che egli possa *non* aver avuto notizia del progetto di *mathesis universalis* che molte fonti considerano un'idea di Pitagora: se l'avesse saputo, egli avrebbe forse apprezzato l'idea, sia pure senza condividerla, e si sarebbe astenuto dal tacciare proprio Pitagora di una riprovevole *polymathia*.

Quanto poi ad Alcmeone, questi ha avuto il non piccolo merito di elaborare un principio unitario per rendere conto del modo in cui udiamo, vediamo, percepiamo gli odori e i sapori grazie al determinante contributo del cervello, ma poi le analogie tra il *modus operandi* dei vari organi di senso si riducono a ben poco, e d'altronde la teoria dell'equilibrio umorale successivamente ripresa dalla medicina ippocratica —teoria con cui egli prova a spiegare, fra l'altro, come mai i muli maschi siano sterili— e così pure altre sue teorie, non fanno riferimento alcuno al ruolo del cervello.

In effetti, le opere di tutti questi autori, per il fatto di aspirare ad abbracciare un sapere necessariamente vasto e vario, non possono fare a meno di essere —e rimanere— composite anche se risentono di una comprensibile aspirazione a mettere ordine nelle varie *doxai* e possibilmente far emergere delle idee-guida, dei principi sistemici, degli schemi esplicativi in grado di rendere conto di molte cose in modo unitario, con l'evidente beneficio di una congrua riduzione della complessità.

Si intuisce facilmente che il punto di equilibrio tra le due istanze sarà stato fonte di perplessità (dunque di problemi) e stimolo per la ricerca. Notiamo anche il delinearsi di una vasta gamma di forme

[6] "Un suo interesse (di Pitagora) per l'aritmologia, fondata sulle proprietà 'magiche' o di raffigurazione simbolica del numero è assai probabile, mentre appare più difficile attribuirgli una dottrina filosofica basata sulla tesi 'tutto è numero' o 'il numero è il principio della realtà'": così recentemente B. Centrone a p. 8654.

dell'interrelazione tra *doxa* e *doxa*, per cui, a seconda dei casi, può accadere che due *doxai* discendono dal medesimo principio, che siano deducibili l'una dall'altra, che vadano almeno in sequenza (come potrebbe aver fatto Anassimandro nel raccontare la storia della formazione del cosmo), che vadano in parallelo o che non evidenzino nessuna forma di interdipendenza (riconoscimento della loro eterogenesi, autosufficienza e autonoma dignità) per cui si limitano a coesistere nel quadro di un ordinamento inequivocabilmente paratattico. La trattazione sui cinque sensi in Alcmeone, per esempio, poteva suggerire l'idea di completezza, ma non certo di unitarietà del sapere in tal modo prodotto. Dobbiamo pertanto postulare anche il ricorso a specifiche formule di transizione per giustificare il passaggio dall'una all'altra sub-trattazione.

La vasta casistica disponibile lascia insomma intravedere una tensione ricorrente tra due spinte: da un lato una inesauribile desiderio di spiegare, capire, accertare, congetturare sulle questioni più diverse non senza addurre o almeno evocare ragioni dotate di una loro plausibilità, e produrre quindi una molteplicità di *doxai* ognuna delle quali tende a vivere di vita propria; dall'altro il progressivo passaggio dalla mera ricerca di connessioni e analogie fra le varie *doxai* alla elaborazione di dottrine dotate di capacità di irradiazione, criteri, principi teorici in grado di rendere possibile la costruzione di un sapere più compiuto, più strutturato e, come noi abbiamo imparato a dire, di tipo filosofico.

I dati ora brevemente richiamati mostrano, da un lato, che il principio posto da Eraclito in posizione strategica rispetto all'insieme del suo sapere non è del tutto privo di precedenti, dall'altro che egli ha introdotto una innovazione di rilievo in quanto, prima di lui, nessun altro intellettuale era pervenuto a delineare un principio unitario dotato di una capacità di irraggiamento almeno comparabile. Non a caso, egli si dimostra poco meno che instancabile nel ricercare sempre nuovi ambiti in cui il medesimo principio potesse trovare applicazione e dà l'impressione di aver vissuto intensamente l'orgoglio di aver elaborato un'idea centrale così versatile da saper rendere conto di una impensata varietà di fenomeni e situazioni. È anzi ragionevole supporre che egli abbia potuto impressionare i suoi uditori proprio per la capacità, da lui dimostrata, di ricondurre quasi ogni cosa nell'ottica della *coincidentia*. Del resto, quel suo allargare continuamente gli orizzonti si spinge così lontano da infrangere, verosimilmente per la prima volta, la 'regola' secondo cui in un *Peri Physeos* ci si occupa unicamente del mondo fisico: una regola certo solo virtuale, ma poco meno che vincolante nei

libri d'insieme sulla *physis* che, all'epoca, già si cominciavano a pubblicare con relativa frequenza.

In realtà possiamo anche spingerci oltre, perché cercheremmo invano un argomento in base al quale sottrarre qualcosa al campo di applicazione del principio caro ad Eraclito. Infatti, una volta proclamata la *coincidentia*, quale argomento potrà mai permettere di affermare che un certo tipo di situazioni ha caratteristiche incompatibili con quel principio? Faccio un solo esempio: Eraclito non risulta aver esteso il suo principio alla condizione di figli e di genitori (sono figlio e divento padre, sono figlia e divento madre all'incirca come il giorno diventa notte e la notte diventa giorno) né a qualche forma di equalizzazione tra i sessi, ma dove trovare un argomento per escludere questa eventualità in base al suo principio? Non si è forse spinto, il nostro filosofo, ad affermare, all'incirca (fr. 62), che non solo i morti vivono della vita, ma anche i vivi vivono della morte? Eppure, mentre accade che il vivente muoia, non accade che il morto riprenda vita. Il suo principio sistemico non ha unicamente una capacità di irraggiamento decisamente superiore a quello degli altri principi sistemici a lui noti. Direi che ha addirittura la pretesa di avere validità universale, tanto è vero che non riguarda unicamente il mondo fisico ma, come ho sopra ricordato, anche astrazioni, sentimenti, parole ed enunciati. In ogni caso si riscontra l'impossibilità teorica di circoscrivere il campo di applicazione del principio, cosa che costituisce una novità di primissimo ordine: all'umanità non era forse mai accaduto, prima di allora, di individuare un principio strutturalmente incapace di trovare dei limiti alla sua applicabilità.

3. Un principio sistemico *troppo* potente e, quindi, problematico

Ci sono però delle complicazioni. L'innovazione introdotta da Eraclito non ha soltanto questa inedita vocazione all'universalità. Proprio perché non ci sono le condizioni per limitare la sua sfera d'influenza, prende forma un'ipotesi di estensione del suo campo di applicazione che solleva interessanti quanto ardui problemi teorici, i quali certamente trascendono il filosofo di Efeso, ma non a caso sono venuti progressivamente alla luce nel corso dei decenni immediatamente posteriori, interessando intellettuali come Epicarmo, gli Eleati, Protagora e Cratilo. Mi riferisco al cosiddetto corollario autoreferenziale del principio.

Il problema che ho in mente è questo: se si pretende che un principio sia universale e che trovi riscontro in tutto e in ogni momento, poi bisognerebbe che questa idea impregnasse di sé anche ogni altro enunciato, e non sorprende constatare che ciò non accade. Nel caso particolare, l'universalità della equalizzazione comporta che *ogni* aspetto della realtà sia equalizzato e possa dunque rinviare ad un altro da sé come l'altro polo di una situazione in tensione e, insieme, in equilibrio. Di conseguenza suona strano che ad Eraclito accada di lodare o criticare senza bilanciare il suo giudizio con una sorta di anti-giudizio che sia, se non specularmente opposto, almeno complementare, di segno contrario e non meno vero. Altrimenti egli avrà proposto delle *synapseis* rimaste a metà e, come vedremo, questo è ciò che i frammenti testimoniano. Supponiamo ora che, siccome la realtà ha una struttura pendolare, ogni enunciato accreditato da Eraclito conosca invece una congrua compensazione con un contro-enunciato altrettanto attendibile. In tal caso sorgerebbero altre complicazioni perché egli si ritroverebbe ogni volta ad affermare-e-negare. Se il giorno è diverso e non-diverso dalla notte, se la guerra è diversa e non-diversa dalla pace, allora forse lo stesso sapere sarà diverso e non-diverso dall'*agnoia* dei *polloi*. Un simile corollario —che è di carattere eminentemente autoreferenziale— può non trasformarsi in un inquietante tallone di Achille?

Per accostare il problema propongo di iniziare dedicando un po' di attenzione ai non pochi altri intellettuali contemporanei o di poco posteriori ad Eraclito che pure si sono misurati (o si sono dovuti misurare) con varianti di questo stesso corollario autoreferenziale. Comincerò da Protagora, che è stato attaccato, probabilmente mentre era ancora in vita, perché la teoria dell'*homo mensura* si prestava ad essere dichiarata contraddittoria a causa dell'autoreferenzialità dell'enunciato e permetteva quindi di argomentare che, se il principio secondo cui ogni uomo è misura di tutte le cose viene applicato —come è giusto che sia— anche a quel Protagora che lo sta enunciando, con ciò stesso questi perde il diritto di enunciare un principio di valore universale, non ha titolo ad affermare qualcosa che vale per tutti, può solo dar voce alla sua personale opinione. Il sofista non restò inerte, ma seppe replicare e abilmente difendere la sua posizione, solo che in seguito fu zittito, per così dire, da Platone.[7]

Ricorderò, in secondo luogo, che la dea di Parmenide dapprima si pregia di negare che l'essere possa conoscere una qualunque evoluzio-

[7] Per un'opinione su questi temi posso forse richiamare Rossetti, 1990.

ne, trasformazione o diversificazione e poi passa a parlare degli uomini δίκρανοι (B 6.5) che posero μορφὰς δύω (B 8.53), nonché di un mondo profondamente diversificato, limitandosi a spiegare che il suo secondo *logos* "è un altro discorso" da tenere ben distinto da quello sull'essere. I molteplici tentativi di conciliare questi due *logoi* non possono rimuovere la loro profonda asimmetria e, più precisamente, il rischio che il primo *logos* precluda in partenza ogni possibilità di far posto anche al secondo. Ora la stessa dea, per il fatto di separare e giustapporre con molta cura i due *logoi* mostra di sospettare che un problema —l'incompatibilità— aleggia e che, di conseguenza, è desiderabile fare qualcosa per evitare che questa incompatibilità si manifesti e produca effetti deflagranti. Ciò induce a pensare che Parmenide potesse aver nutrito molto per tempo qualche sospetto sui precari equilibri del suo sapere a due facce e si sia adoperato —ripeto, molto per tempo— per predisporre delle autentiche contromisure preventive! Del resto quel medesimo sospetto di incompatibilità che a distanza di pochi anni indusse Zenone a porsi sulla difensiva ricorrendo a una serie di paradossi, e Melisso a negare apertamente ogni veridicità dell'*empeiria*, è tale da nascondere appena un corollario ancora più disturbante: che relazione ragionevole si può mai postulare tra un essere che può solo rimanere immutato e le persone di Parmenide e della dea, le figlie del Sole, il carro, i cavalli, la porta, l'evento rappresentato dal viaggio, i gesti e le parole pronunciate?

Come si vede, una di queste teorie non è in grado di prevedere che Protagora proclami la sua validità *erga omnes* e l'altra non è in grado di prevedere che un certo Parmenide possa incontrare la dea, poi dettare un testo allo scriba eccetera. Si tratta di un imprevisto di enorme portata che, dati i tempi, può ben essere paragonato alla scoperta dell'incommensurabilità della diagonale con il lato del quadrato.

Non meno interessante è notare che il problema della contraddizione pragmatica generata dall'adozione di principi 'troppo' potenti affiora già in Epicarmo e poi più drammaticamente in Cratilo. Il primo, contemporaneo di Eraclito anche se collocato in un ambiente geografico molto lontano (Siracusa), mostra di avere una chiara percezione dell'idea, tipicamente eraclitea, del *panta rhei* —egli parla di ὃ μεταλλάσσει κατὰ φύσιν κοὔποκ' ἐν ταὐτῶι μένει (23 B 2 D.-K. = T 2 Mouraviev)[8]— e il commento anonimo al *Teeteto* notoriamente riferisce che Epicarmo avrebbe parodiato queste idee di Eraclito rappresentando un debitore

[8] La sigla rinvia alla nuova edizione delle fonti su Eraclito che il Mouraviev ha pubblicato nel 1999.

impegnato ad argomentare che lui non è più la stessa persona di colui che un tempo contrasse il debito.[9] Quanto a Cratilo, si direbbe che egli abbia sofferto la difficoltà di reggere la contraddizione incombente. Secondo Aristotele e commentatori, egli avrebbe radicalizzato il *panta rhei* fino a sostenere che nel medesimo fiume non ci si può bagnare nemmeno una volta e, peggio, che non si può nemmeno parlare in quanto le parole attribuirebbero al reale una fissità che non gli appartiene. Ciò contrasta platealmente, come sappiamo, con le teorie che Platone attribuisce a Cratilo nel dialogo omonimo, il che pone gravi problemi di conciliazione di ciò che appare in irriducibile contrasto.[10] Nondimeno quanto riportano Aristotele e commentatori ha un senso inequivocabile e, dato il problema affrontato in queste note, altamente significativo. Chiunque sia stato il personaggio di cui essi parlano, quali che siano state le vicissitudini della sua riflessione, ad Aristotele risulta che un Cratilo eracliteo aveva effettivamente sviluppato conseguenze estreme a partire dal *panta rhei*, e i commentatori di Aristotele conoscono bene la storia del dito: οὐδὲ τὴν ἀστάτως μεταπίπτουσαν τῶν πραγμάτων φύσιν ἔστι δηλῶσαι διὰ τῶν ὀνομάτων, come riporta Siriano in T 86 Mouraviev. Ci fu dunque un Cratilo che, ai tempi di Aristotele, aveva già vissuto con molta intensità il problema del corollario autoreferenziale ed aveva provato a trarne 'tutte' le conseguenze. Il principio in cui egli probabilmente ravvisò l'essenza stessa dell'eraclitismo gli apparve tale da comportare conseguenze di grande portata per il soggetto che si permetteva di enunciarlo, pena una plateale contraddizione pragmatica.

Queste evidenze mostrano che il problema della contraddizione pragmatica derivante dall'universalità del campo d'applicazione di certe teorie è venuto rapidamente alla luce in pieno v secolo a. C., dunque in decenni piuttosto vicini a quelli in cui Eraclito fu attivo, e possiamo ben parlare di una collettiva presa di coscienza di un problema. Tra le idee che vennero a maturazione in quel periodo —il periodo in cui, non a caso, cominciò a prendere forma anche il principio di non-contraddizione—[11] figura anche la scoperta che, nel caso di certe teorie che si presume

[9] Ricordo appena che l'espediente riaffiora nelle *Nuvole* di Aristofane allorché si gioca sulla luna vecchia e la luna nuova (vv. 729–755, 1178–1195).

[10] *Cf.* Mouraviev, 1994. Per i testi v. Mouraviev, 1999.

[11] Mi limiterò a ricordare che in Epicarmo prende forma una situazione comica retta dal seguente ragionamento: "non sarei coerente se affermassi che tutto scorre e cambia, ma poi pretendessi di rivolgermi a una certa persona come se fosse la

valgano per tutti gli uomini, il soggetto che le enuncia viene a trovarsi non più autorizzato a sostenerle perché così facendo cadrebbe, appunto, in contraddizione. E ogni volta è il punto di dottrina a delegittimare il parlante in virtù della sua universalità. Gli autori appena richiamati si sono tutti affaticati attorno al potenziale destabilizzante di svariati principi sistemici, non senza evidenziare dei significativi punti di contatto con i problemi latenti originati dall'eccessiva "potenza" del principio sistemico invocato da Eraclito. Anche Eraclito, infatti, viene messo in difficoltà da questa dinamica, solo che nel suo caso il problema non arriva alla soglia della consapevolezza. Affiorano unicamente sintomi e precondizioni per il manifestarsi, anche in lui, del medesimo corollario autoreferenziale che abbiamo visto creare problemi a Parmenide ed allievi, a Protagora e a Cratilo (e intanto diventare soggetto comico in Epicarmo).

Si direbbe, infatti —come ho già anticipato— che, una volta teorizzata la *coincidentia* e illustrata la vastità potenzialmente illimitata del campo di applicazione di tale teoria, Eraclito sia tenuto ad evitare con ogni cura di indicare pezzi di realtà non equalizzate, quindi ad evitare con ogni cura di proporre affermazioni a senso unico, non polari, non rette da *synapsis*, non abbinate ciascuna a una sorta di contro-enunciato in grado di contrapporsi ad essa su un piede di parità. Far posto anche ad affermazioni a senso unico equivarrebbe a infrangere la regola della polarità, regola che proprio lui ha solennemente enunciato, criticando con una certa violenza chi non perviene a comprenderla ed a 'vedere' l'universale *coincidentia*. A maggior ragione vorremmo poter constatare che tutti i suoi enunciati ci parlano di un mondo equalizzato, pendolare, compensato, bilanciato.

Senonché ciò che non dovrebbe accadere accade, e accade molte volte. Accanto alla frequente formulazione ed esemplificazione dell'idea di *coincidentia*, i suoi frammenti ci propongono anche una folla di enunciati in cui egli si limita ad affermare o negare, ad esprimere approvazione o disapprovazione, ossia a fare affermazioni univoche, senza minimamente suggerire un possibile raccordo con enunciati complementari. La sorpresa di fronte a questa anomalia è stata soffocata da secoli di familiarità con un vasto *corpus* di frammenti abbastanza etero-

stessa con cui ho avuto dei rapporti in passato" e che Protagora, oltre a specializzarsi nella produzione di numerose antilogie, dovette anche difendersi dall'esplicita accusa di contraddirsi (e venne probabilmente costruito, per l'occasione, il neologismo *peritrope*).

genei, ma si cercherebbero invano delle ragioni per rimuoverla, in quanto basta scorrere i frammenti per constatare che i casi di plateale infrazione della 'regola' sono moltissimi.

Ricordo per cominciare il frammento sul ragno che è inequivocabilmente assertorio. Ma lo stesso accade nel caso delle analogie "bambino : uomo = uomo : divinità" e "scimmia : uomo = uomo : divinità". Istituire tali analogie equivale, infatti, a delineare una scala con posizioni fisse, senza possibilità di distribuire in altro modo le posizioni nella scala, né si riesce ad immaginare un modo obliquo di evocare la *coincidentia* in relazione a tali analogie. Posso continuare accennando al fr. 3, enunciato che verosimilmente implica uno spunto polemico nei confronti della misurazione dell'ampiezza angolare del sole che era stata effettuata da Talete e che, all'epoca, verosimilmente continuava a suscitare diffusa ammirazione (Apuleio [11 A 19] parla ancora di *divina ratio de sole*, oltre che dell'immenso stupore suscitato da questa misurazione in un certo Mandrolito di Priene). L'irrisione, solo suggerita, consisterebbe nel contrapporre alla complessa strumentazione di cui dovrebbe essersi avvalso Talete per riuscire ad effettuare quella particolare misurazione (e così arrivare alla cifra, sorprendentemente precisa, di 1/720),[12] la facilità con cui si ottengono, a occhio nudo, pur sempre un'ampiezza angolare e una grandezza analoga qualora ci si stenda su una superficie inclinata per poi indirizzare il piede nudo contro il disco solare.[13] Il fr. 3 ci propone dunque una informazione quantomeno curiosa e il tentativo (non dichiarato) di demitizzare uno dei titoli di eccellenza di Talete, ma non anche qualcosa che possa rinviare alla *coincidentia*. Ugualmente nel caso del fr. 33, νόμος καὶ βουλῆι πείσεσθαι ἑνός, e del fr. 113, ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν, è dubbio che l'enunciato possa celare un senso recondito in grado di evocare l'idea di *coincidentia*.[14] In realtà il panorama degli enunciati privi di

[12] Una mia congettura in proposito figura in Rossetti, 1998, p. 250.

[13] Infatti, pur col variare dell'altezza di ciascuno di noi, quindi della distanza del piede dai nostri occhi, è sempre possibile rilevare a occhio nudo una sostanziale corrispondenza tra ampiezza angolare del disco solare e ampiezza angolare del cosiddetto collo del piede.

[14] Mi pare significativo che in questo caso il Mouraviev (2006, vol. III.3.B/ii, p. 151) sappia rilevare unicamente l'ambivalenza maschile/neutro di πᾶσι, ambivalenza che non permette di discernere in modo inequivocabile il senso di "tutti". Ma siccome in questo particolare contesto Eraclito non può che riferirsi agli esseri umani in genere, ciò significa che l'ambivalenza in questione non cela nessuna particolare intenzionalità.

sensi reconditi o di accorgimenti in grado di evocare la *coincidentia* sono molti di più (alcune decine) e avrebbe senso fornirne un elenco argomentato.

Se in questi casi Eraclito afferma e dichiara senza ricercare compensazioni e bilanciamenti di sorta, altre volte ci propone dei frammenti "assoluti": quelle meravigliose frasi, dotate di eccezionale potere evocativo e, al tempo stesso, straordinariamente refrattarie a ogni forma di decodifica, che da sempre attirano su di lui una sconfinata quanto comprensibile ammirazione. Mi riferisco a frasi come ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν, ἦθος ἀνθρώπωι δαίμων, θυμῶι μάχεσθαι χαλεπόν, αἰὼν παῖς παίζων. È a queste ed altre frasi memorabili che si guarda con particolare attenzione quando l'interprete si risolve a mettere da parte quell'embrione di sistema che pure emerge dai frammenti, per dedicarsi a catturare qualcosa del loro pressoché illimitato potenziale evocativo. Ed è facile constatare che anche gli enunciati in grado d'alimentare una in(de)finita produzione di creative risonanze hanno la caratteristica di vivere di vita propria e di non evidenziare particolari connessioni con altri enunciati dello stesso genere: senza dubbio una certa aria di famiglia li accomuna, comparabile è anche la sapienza comunicativa all'opera in ciascuno di questi brevi testi, ma oltre non si va. È non meno facile constatare che, in questi casi, un ipotetico contro-enunciato scivolerebbe implacabilmente nel non senso. Malgrado la centralità che, altrove, viene riconosciuta alla *coincidentia* e il ruolo sistemico che ad essa è inequivocabilmente attribuito, ognuna di tali sentenze memorabili tende a proporsi come autosufficiente e tale da suscitare riflessioni largamente autonome rispetto a ciò che affiora da altre unità testuali dello stesso autore e dello stesso genere.

Altrove accade che, sempre senza prefigurare alcun bilanciamento, equilibrio, compensazione o altra forma di equalizzazione, Eraclito trovi il modo di approvare o (più spesso) condannare: egli condanna le iniziazioni misteriche (fr. 14) e le purificazioni effettuate *haimati* (fr. 5; *cf*. fr. 13), condanna l'attenzione per i cadaveri (fr. 96) e il lusso (fr. 125a), deplora la *hybris* (fr. 43), loda Ermodoro e quindi censura gli efesini (fr. 121), ma si limita ad emettere, ogni volta, giudizi a senso unico.

Come si vede, il tema della *coincidentia* è assai meno pervasivo di come si potrebbe pensare (e di come molti commentatori positivamente lasciano intendere), tanto da coesistere con una quantità decisamente cospicua di eccezioni: secondo le prime stime, non meno di trentacinque enunciati sicuramente estranei al principio sistemico che,

invece, anima in modo inequivocabile una buona trentina di altre dichiarazioni mentre, nel caso di circa quaranta altri enunciati, il riferimento alla *coincidentia* è, quanto meno, congetturale.

Un cenno ora agli enunciati di condanna degli uomini *axynetoi* e di chi è sveglio ma si comporta da dormiente (fr. 1), e così pure di coloro che παρεόντας ἄπεισιν (fr. 34; *cf*. fr. 89). È la condanna dei *polloi*, l'affermazione della distanza tra il filosofo e gli altri, la denuncia dell'*amathia* di chi non riesce ad appropriarsi immediatamente dell'insegnamento eracliteo, la critica della *sophia* apparente di chi si è illuso di aver raggiunto livelli alti di sapienza, mentre, in realtà, si è fermato alla *polymathia* (fr. 40; *cf*. fr. 57; *contra* fr. 35). Per mezzo di simili dichiarazioni Eraclito lancia l'idea che si dovrebbe intuire l'universale bilanciamento e che è una vergogna non pervenire a rendersene conto, ma se lo scontro, la dissonanza, la percezione della diversità sono, per così dire, previsti dal sistema e apertamente teorizzati, se Esiodo viene criticato per non aver saputo riconoscere l'interdipendenza di giorno e notte (fr. 57), non dovrebbe incorrere nella medesima censura, in teoria, anche chiunque facesse delle affermazioni a senso unico, senza far posto a una qualche relazione complementare, anche se si chiama Eraclito?

Ma non è questo ciò che le evidenze testuali ci lasciano capire! Eraclito mostra di sentirsi pienamente autorizzato ad affermare e giudicare, come se fosse altrettanto pacifico affermare che il sole ha l'ampiezza di un piede umano e affermare che dio è giorno-notte, inverno-estate eccetera. Ma se Esiodo avrebbe dovuto riconoscere la relazione polare che lega il giorno alla notte, se Omero avrebbe dovuto riconoscere la relazione polare che lega la discordia alla concordia, allora anche Eraclito avrebbe dovuto riconoscere tanto la relazione polare che intercorre fra via diritta e via curva, oppure fra *bíos* e *biòs*, quanto quella che intercorre fra Ermodoro e gli Efesini. Possibile che egli osi condannare coloro che οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῶι ὁμολογέει (fr. 51)[15] e poi cada proprio lui nell'errore di istituire molteplici differenze a senso unico, quindi del tutto sbilanciate?

Oserei dire che la spiegazione è a portata di mano, essendo perfettamente concepibile che l'analogia di cui stiamo discutendo sia sfuggita ad Eraclito. Nulla vieta di pensare che egli possa essersi fidato del suo

[15] Data l'occasionalità della citazione ritengo che non ci sia motivo di chiamare in causa i piccoli emendamenti proposti dagli specialisti nella costituzione del testo di questo frammento.

status di *sophos* per considerare la proclamazione della sua verità eminente (la *coincidentia*) un oggetto legittimo di possibili enunciati al pari di qualunque altra sua affermazione, giudizio o, all'occorrenza, condanna. Infatti, l'assenza di precedenti specifici lo autorizzava a non sospettare che l'enunciato dotato di un campo d'applicazione universale potesse creare problemi al soggetto enunciante.

Del resto è stato Eraclito a tentar di istituire la regola secondo cui non si dovrebbe mai contrapporre senza contemporaneamente proclamare la coappartenenza di ciò che contrapponiamo, proclamare la coappartenenza senza contemporaneamente distinguere, o addirittura (semplifico un po') affermare senza contemporaneamente negare e negare senza contemporaneamente affermare. Una simile regola non può non scontrarsi con la pratica universalmente stabilita di affermare senza negare e con la materiale impossibilità di "rovesciare" un certo numero di enunciati (oppure di associare una nozione al suo opposto) senza renderli privi di senso. E possiamo capire che anche Eraclito si sia trovato a seguire la prassi universalmente stabilita senza prendere coscienza dell'insanabile contrasto fra la prassi e la sua teoria.

Appendice 1. Eraclito e la laminetta orfica di Olbia

Ed ora una breve parentesi. La criticità della posizione in cui Eraclito si è venuto a trovare per effetto dell'universalità del principio da lui proclamato, trova riscontro in un indizio esterno: la singolare —e giustamente famosa— iscrizione di Olbia, risalente all'incirca ai suoi tempi, in cui, accanto ad altre coppie oppositive di tipo eracliteo come *bios/thanatos* e *eirene/polemos*, compare anche una terza coppia oppositiva, *aletheia/pseudos*.

La laminetta, come sappiamo, non spiega nulla, non afferma né enuncia, ma solo abbina alcune parole con l'evidente presunzione di proporre parole e accostamenti in grado di suscitare molti pensieri. È in particolare la coppia *bios/thanatos* a orientare la meditazione e suggerire le analogie: come vita e morte si alternano e si richiamano quasi fossero due facce della stessa medaglia, così pace e guerra si alternano e si richiamano *more Heracliteo*, dopodiché nulla vieta di trasferire la medesima relazione anche alla terza coppia. Senonché la coppia *aletheia/pseudos* ha attitudine ad esplicitare (o addirittura far esplodere) proprio il problema dell'autoreferenzialità di cui si è parlato fin qui. Infatti, per le ragioni sopra esposte, il bilanciamento che viene ripetutamente

teorizzato ed esemplificato potrebbe riguardare anche la relazione tra valori e disvalori epistemici, dopodiché il supposto maggior valore della *sophia* di Eraclito, contrapposta all'*amathia* dei *polloi*, entrerebbe irreversibilmente in crisi. Infatti, l'errore altrui sarebbe non meno giustificato, non meno necessario e, in ultima analisi, non meno apprezzabile della saggezza di pochi o di uno solo. Ripeto: se Omero è criticabile (e criticato) per aver osato auspicare la fine di *eris*, se Esiodo è criticabile (e criticato) per non aver riconosciuto che giorno e notte, pur così diversi, sono un'unica cosa, allora non sarà criticabile anche Eraclito per aver deplorato l'*amathia* dei *polloi* ed implicitamente auspicato la loro illuminazione, senza effettuare un doveroso bilanciamento con il giudizio di segno specularmente opposto? Per coerenza, nemmeno la *sophia* dovrebbe valere più dell'*amathia*. Solo che, in tal caso, verrebbe meno il maggior valore della teoria rispetto alla sua negazione e il processo di sistematica equalizzazione condurrebbe alla morte della stessa teoria. In questo modo diventa poco meno che esplicito il più scomodo dei corollari del principio sistemico adottato da Eraclito, e fa impressione la datazione alta della tavoletta di Olbia (prima metà del v secolo a. C.).

Appendice 2. La pregiudiziale di Mouraviev

Come alcuni forse sanno, sono molti anni che mi interrogo sul senso di questa potenziale contraddizione di cui sembra soffrire l'edificio teorico delineato da Eraclito.[16] Con riferimento a precedenti tentativi di configurare il problema, il Mouraviev ha sollevato una interessante doppia pregiudiziale nel corso della sua splendida *De sermone Tenebrosi praefatio* del 2002. Egli ha dapprima invocato (pp. 102 s.) una ragione di metodo, consistente nel ricordare che grande è il rischio di fare affermazioni premature "en tant que nous n'aurons pas trouvé assez de critères adéquats et réuni suffisamment d'arguments convainçants en faveur de telle ou telle reconstruction concrète", per cui "nous suspendons notre jugement en ce qui concerne la cohérence interne ou son absence". A questa prima barriera il Mouraviev fa seguire una "raison historico-littéraire" che si ispira al senso e ai risultati delle sue lunghe indagini sulla poetica dei frammenti. La sua tesi è che il libro di Eraclito è animato non dall'aspirazione al pieno dispiegamento di un'idea filosofica ma dalla ricerca di una sintesi eminentemente poetica. Se il libro

[16] Ricordo in particolare un articolo del 1989.

di Eraclito è, come egli scrive, "une oeuvre poétique doctrinale en bloc", allora "ce n'est pas tant une cohérence logique, conceptuelle, théorique qu'il faut chercher chez lui, mais une adéquation poétique [...] car il n'y a que cette forme littéraire poétique, et il semble vain d'y chercher des concepts, une logique, des contradictions, des arguments". Altrove nel medesimo volume egli osserva inoltre che

> [...] le maître d'Ephèse, lui, [...] loin de chercher à capturer la réalité dans un filet de catégories (provenant toutes, en dernière instance, de la structure immanente du langage ordinaire reflet de l'expérience pratique séculaire), il a tenté au contraire *de façonner, de mouler les structures de son propre langage sur celles immanentes de son univers, catégoriellement vierge et pris dans sa totalité* (p. 403).

In questo modo prende forma un discorso complesso col quale non potrei non confrontarmi.

Ricordo, per cominciare, che le minuziose indagini condotte dal Mouraviev hanno permesso di rilevare, nei testi eraclitei, una gamma sorprendentemente vasta e varia di richiami e corrispondenze che si manifestano nel modo in cui l'autore tesse le sue frasi, nel modo in cui egli costruisce cola e ritmi sillabotonici, ricorre ad allitterazioni e rime, moltiplica le risonanze anche a livello subliminale. Lo stesso Mouraviev sostiene che quest'originale modo di costruire i testi, questa interminabile serie di richiami da segmento a segmento, tra i *cola* e all'interno di ciascun *colon*, questa instancabile cura nell'introdurre tante corrispondenze di carattere non dichiarativo, verosimilmente rivela qualcosa di più di una preferenza stilistica, o del desiderio di conferire una speciale unità agli enunciati raccolti nel suo libro, o dell'impegno posto nel mettere a punto delle unità testuali così ben strutturate da resistere bene alle microtrasformazioni favorite dalla trasmissione orale: dovrebbero riflettere anche un desiderio di acclimatare l'uditorio e i possibili lettori all'idea di *coincidentia*, interdipendenza o equalizzazione degli opposti, disseminando nelle sue frasi una miriade di corrispondenze impensate e, quel che più conta, impercettibili, tali cioè da lasciare una traccia pressoché soltanto a livello subliminare. Egli sostiene che le invenzioni ritmiche e colometriche, i chiasmi e le "consonances palindromiques", le strutture ad anello e i possibili anagrammi, le allitterazioni e le rime tutti insieme concorrono efficacemente a far vivere la *coincidentia oppositorum* come una verità che permea il mondo e la sua rappresentazione, raggiungendo una impensata capillarità.

Il primo punto ("per poter parlare di congruenza o incongruenza bisognerebbe prima farsi un'idea sufficientemente precisa della collocazione dei frammenti nel *continuum* del libro") è una pregiudiziale interessante ma, a mio parere, non decisiva perché l'incongruenza che ho provato ad individuare è tale da potersi manifestare anche negli enunciati. Mi pare di poter dire questo perché Eraclito non fa che affermare e, mentre alcuni suoi enunciati delineano una teoria che dovrebbe valere in ogni caso, altri asseriscono cose particolari che, come ho ricordato, non evidenziano nessuna particolare relazione con il principio da lui teorizzato. È dunque la maniera di configurare gli enunciati a farci capire come ragiona Eraclito e quali presupposti sono all'opera nei suoi testi. Del resto, qui non si discute di coerenza o incoerenza di una teoria complessa e articolata (nulla di paragonabile alla domanda se la *Critica della ragion pratica* e la *Critica della facoltà del giudizio* siano o non siano compatibili con lo schema dottrinale che presiede alla prima *Critica*), ma di una teoria drastica e semplice, che si presta ad essere espressa in molti modi e anche con enunciati brevi o brevissimi (come ad es. nel caso del fr. 54). In ogni caso a fare problema è, io direi, la frequenza dei casi in cui Eraclito mostra di dimenticarsi completamente della sua dottrina centrale, mentre affronta questioni particolari.

Qualunque cosa si possa pensare di questo primo argomento, è soprattutto il secondo a meritare attenzione. Il Mouraviev afferma, dicevo, che l'unità del libro è poetica e solo in subordine anche dottrinale. Ovvero: che l'unità del libro a livello poetico ha il potere di generare molteplici forme di unità di carattere meramente simbolico le quali hanno attitudine a suggerire e dunque richiamare obliquamente il principio, che non avrebbe senso attendersi ulteriori livelli di unità dell'opera e che, di conseguenza, non ci sono le condizioni minime per porre il problema della sua coerenza interna.

Queste sue riflessioni sembrano avvicinabili a note battaglie ermeneutiche, in particolare a quelle condotte da Peter Kingsley (principalmente, ma non esclusivamente, in relazione al poema di Empedocle) e M. Laura Gemelli Marciano.[17] I due (e altri con loro) hanno energicamente contrastato l'idea che questi intellettuali possano essere considerati dei filosofi e a sostenere che la dimensione rituale, religiosa, misterica, taumaturgica, medica, nonché affabulatoria e suggestionatrice (valori, questi ultimi, eminentemente comunicazionali) prevalgono larga-

[17] Mi limito a richiamare Kingsley, 1995, e il recentissimo Gemelli Marciano, 2007 (in particolare l'Anhang).

mente sulle virtualità filosofiche dei loro libri. Si delinea perciò un problema d'ordine generale che attiene alla specificità del sapere prodotto a Mileto, Colofone, Samo, Efeso e non molte altre città della Ionia. Sull'argomento è pur sempre possibile dire qualcosa in breve.

In proposito vorrei cominciare col sottolineare che Eraclito e gli altri "presocratici" noti all'Efesio non possono in alcun modo considerarsi meri letterati (o cantori) desiderosi di piacere al loro pubblico. I loro scritti hanno un andamento accentuatamente didascalico; appaiono visibilmente interessati a venire a sapere e capire, a far sapere e far capire; elaborano delle vere e proprie teorie; includono la revisione o il rigetto di teorie emesse da altri 'colleghi'; parlano tutti di una natura ordinata, regolata, conoscibile e talvolta prevedibile proprio perché anonima e impersonale (dunque un tipo di natura infinitamente lontana da quella che prende forma in base alla mitologia olimpica), e su questo terreno non è per nulla facile trovare eccezioni agli enunciati di carattere generale che ho appena provato ad avanzare. E, soprattutto, il loro sapere non entra in gioco obliquamente nel contesto di una narrazione o di un'esortazione, ma diviene l'oggetto proprio della loro trattazione, aspira a delineare un sapere, si caratterizza per un certo rigore e anche per la propensione a non inserire nel discorso riferimenti troppo lontani dall'oggetto dichiarato di queste antiche "spiegazioni del mondo". Ciò significa che all'epoca si vennero distinguendo tipi diversi di persone colte capaci di leggere o recitare più volte un loro testo in pubblico: ci furono i cultori dell'epica di tipo omerico, altri tipi di poeti (elegiaci, lirici, corali, monodici), alcuni legislatori, questo manipolo di specialisti *peri physeos* e, probabilmente, ulteriori gruppi grosso modo riconoscibili. Ognuno di questi gruppi si è avviato per strade sue proprie ed ha prodotto tipi strutturalmente diversi di unità testuali e di performance orali, la cui diversità sarà stata facilmente rilevata.

Detto questo, non negherò che in Eraclito la oltremodo sapiente modulazione della frase, la dimensione sapienziale, la varietà dei registri toccati di volta in volta, l'introduzione di una dimensione personale nel suo testo, con giudizi, moti d'ira, tentativi di dar voce a pensieri che nascano dal suo vissuto ed altre peculiarità tornano a confondere le acque e ad istituire inedite forme di prossimità con l'opera dei poeti. In secondo luogo —e soprattutto— il suo capire il mondo non si configura come una nuova descrizione dei corpi celesti o di altri fenomeni, ma come un tentativo infinitamente più ambizioso di dare un senso tanto al mondo fisico quanto al mondo così come ci appare, alle opinioni che ci formiamo in ogni momento, alla condizione umana in quanto

tale e di capire allo stesso modo, di spiegare allo stesso modo gli aspetti più diversi di questa totalità. (Non per nulla lo percepiamo come "più filosofo" degli altri!)

Di conseguenza la poliedricità dei suoi pensieri e la somma sapienza del suo scrivere non dovrebbero disorientarci: Eraclito rimane pur sempre un maestro che crede di aver capito qualcosa ed è impegnato a farci partecipi di un suo sapere, per complicato, inabbracciabile e 'strano' che esso possa apparire. A farci *capire*. Nel far ciò egli chiaramente innova non poco rispetto agli altri proto-trattati sull'universo, infrange alcune regole non scritte, ma continua pur sempre a muoversi in quell'orizzonte, è pur sempre uno di loro e non a caso rivolge ad alcuni suoi colleghi un rimprovero molto 'tecnico': di essere dei *polymatheis*. Non dimentichiamo che anche l'universalità del principio da lui enunciato costituisce una innovazione straordinaria ed è *monumentum* all'intellettuale, non al poeta.

E siccome la dimensione poetica del testo eracliteo si integra con la volontà di trasmettere non solo delle emozioni ma anche e soprattutto delle idee, e delle idee ben precise (delle teorie, degli insegnamenti), non trovo per nulla strano che in quanto pensatore Eraclito si trovi a lanciare idee di grande respiro senza immediatamente rendersi conto di tutti i possibili sviluppi e di tutte le insidie che quelle idee potevano tenere in serbo.

Bibliografia

CENTRONE, B. (2006), "Pitagora", in *Enciclopedia filosofica*. Milano, Bompiani, pp. 8653–8656.

GEMELLI MARCIANO, M. L. (2007), *Die Vorsokratiker*. Band 1 / Thales Anaximander Anaximenes Pythagoras und die Pythagoreer Xenophanes Heraklit. Griechisch-lateinisch-deutsch. Auswahl der Fragmente und Zeugnisse, Übersetzung und Erläuterungen von M. Laura Gemelli Marciano. Düsseldorf, Artemis u. Wimkler.

GRAHAM, D. (2006), *Explaining the Cosmos. The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*. Princeton / Oxford, Princeton University Press.

KINGSLEY, P. T. (1995), *Ancient Philosophy, Mystery and Magic. Empedocles and his Pythagorean Tradition*. Oxford, Oxford University Press.

MOURAVIEV, S. (1994), "Cratylos", in R. Goulet, ed., *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. II. Parigi, CNRS Éditions, pp. 503–510.

MOURAVIEV, S. (1999), *Heraclitea*, II.A.1. *Traditio (A) Ab Epicharmo usque ad Philonem*. Sankt Augustin, Academia Vg.

MOURAVIEV, S. (2002), *Heraclitea*, III.3.A. *Recensio: Fragmenta A. De sermone tenebrosi praefatio*. Sankt Augustin, Academia Vg.

MOURAVIEV, S. (2006), *Heraclitea*, III.B.1-III. *Recensio: Fragmenta. B. Libri reliquiae superstites. I. Textus, uersiones, apparatus*. Sankt Augustin, Academia Vg.

ROSSETTI, L. (1989), "About the Disunity of Heraclitus' Thought", in K. Boudouris, ed., *Ionian philosophy*. Athina, International Association for Greek Philosophy, pp. 353–362.

ROSSETTI, L. (1990), "Sulla differenza tra il fenomenismo di Protagora e il fenomenismo scettico", in H.-J. Voelke, ed., *Le scepticisme antique. Perspectives historiques et systématiques*. Genève / Lausanne / Neuchâtel, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, 15, pp. 55–68.

ROSSETTI, L. (1992), "Quale *skoteinotes*? Sul rapporto che Eraclito instaura con il suo uditorio potenziale", *Philologica* I: 3–28.

ROSSETTI, L. (1998), *Introduzione alla filosofia antica. Premesse filologiche e altri "ferri del mestiere"*. Bari, Levante.

ROSSETTI, L. (2004), "Empedocle scienziato", in L. Rossetti e C. Santaniello, editori, *Studi sul pensiero e la lingua di Empedocle*. Bari, Levante, pp. 95–198.

ROSSETTI, L. (2006), "Caratteristiche tipologiche dei trattati *Peri physeos* nei secoli VI–V a. C.", *Nova Tellus* 24.2: 111–146.

Flujo y lógos. *La imagen de Heráclito en el* Cratilo *y el* Teeteto *de Platón*

ENRIQUE HÜLSZ PICCONE
Facultad de Filosofía y Letras, unam

La recepción platónica de Heráclito es un fenómeno más complejo y más extenso de lo que suele pensarse, puesto que opera en diferentes niveles y está dotado de una intrincada morfología propia. Heráclito es, sin duda, uno de los antecedentes presocráticos más significativos de la filosofía de Platón. Y Platón mismo es el primer gran hito de una tradición interpretativa, una lectura de la filosofía de Heráclito. Aunque la influencia de Heráclito en Platón ha sido ampliamente acreditada, su reconocimiento suele limitarse a diálogos considerados de madurez y vejez. Las más de las veces, la visión que hace expresa "Sócrates" en los diálogos *Cratilo* y *Teeteto*, según la cual el núcleo del pensamiento heracliteo sería la absoluta movilidad de todo cuanto existe, es considerada a la vez como interpretación fidedigna de Heráclito y como expresión de la postura auténticamente platónica (siendo ambas tesis de cuestionable legitimidad, como este artículo intentará mostrar). Por una parte, no es desdeñable la posibilidad de que una proyección retrospectiva de la perspectiva platónica contribuya a esclarecer el sentido filosófico de algunas ideas de Heráclito; por otra, la idea de que Platón *no* interpreta a Heráclito como exponente máximo del relativismo universal puede revertir sobre la interpretación de la propia visión platónica, tanto en el horizonte del "sistema" como en el de la singularidad de cada diálogo. El presente trabajo intenta una breve aproximación a los dos aspectos de esta cuestión, la imagen de Heráclito en *Cratilo* y *Teeteto*, excluyendo la confrontación con otras instancias.

Entre los varios modos de presencia de Heráclito en los textos de Platón, las contadas referencias explícitas, por nombre y doctrina (la "recepción" en el sentido más estricto), son la forma de presencia más prominente y reconocida. Los pasajes de esta clase son más abundantes en Platón en *Cratilo* y *Teeteto* que en otros escritos. Pero, excluyendo estos dos, vienen a la mente pasajes como la crítica de Erixímaco a la formulación heraclitea del equilibrio dinámico de los contrarios en *Simposio* 187a —con una paráfrasis de B 51—, o la mención del sol de Heráclito en *República* 498a —quizás combinando implícitamente el texto de B 6 y B 30.[1]

Un segundo tipo de presencia lo constituyen las referencias implícitas y anónimas que pueden ser consideradas razonablemente como reminiscencias o paralelismos. Podemos enumerar, por ejemplo, el pasaje acerca de la inmortalidad de la naturaleza mortal (θνητὴ φύσις) en *Simposio* 207c ss. —que alude oblicuamente a B 6[2] y quizás a B 62—, el primer argumento a favor de la inmortalidad en *Fedón* 70c–72e —que contiene un débil eco de B 60, y quizás también una referencia bastante críptica a B 62 y B 126—, la famosa alusión en *Sofista* 242e a las musas jónicas —con una paráfrasis parcial de B 10 y B 51—, los pasajes acerca de los seres humanos como juguetes de la divinidad en las *Leyes* (I 644d–e, VII 803c y X 903d–e, en todos los cuales resuena B 52). Y debiéramos añadir a éstos algunos otros casos en obras tempranas como *Apología*, *Cármides*, *Critón*, *Gorgias* y *Menón*.[3]

Finalmente, hay también una influencia "indirecta e inconsciente, que opera a través de ideas recibidas y del trasfondo filosófico general".[4] Esta influencia difusa puede haber seguido muchos senderos diferentes y resulta especialmente difícil de valorar, ya que ello requiere, entre otras cosas, una reconstrucción crítica de la totalidad de la filosofía griega anterior. Heráclito podría haber llegado a Platón indirectamente a través del Sócrates histórico, Eurípides, ciertos sofistas (como Protágoras, Critias, Hipias, Gorgias y Cratilo), una buena por-

[1] Para un catálogo más completo, *cf.* Mondolfo, "Sul valore storico de le testimonianze di Platone" y "La testimonianza di Platone su Eraclito", en Mondolfo y Tarán (1972, pp. LXXXIV–CLVIII), y Mouraviev (2001, cap. 13, pp. 60–96). Todas las referencias a los fragmentos de Heráclito se hacen conforme a la numeración de DK.

[2] Defiendo una lectura poco usual de este fragmento que, en mi opinión, podría haber sido algo así como οὐ μόνον νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἐστίν ὁ ἥλιος, ἀλλ' ἀεὶ νέος [καὶ ὡυτός]: "el sol no es sólo nuevo cada día, sino siempre nuevo [y el mismo]". Véase Hülsz Piccone (2004). *Cf.* Agustín García Calvo (1985, *ad loc.*); *contra* Mouraviev (2006c, p. 25, *ad* B 6): "Cette opinion ne résiste toutefois pas à l'analyse du contexte aristotélicien où la conception d'un soleil en renouvellement permanent joue le rôle de *reductio ad absurdum* d'une application simultanée au soleil de la théorie (qu'Aristote critique) d'un soleil de feu nourrissant sa flamme d'exhalaisons humides et de la théorie (aristotélicienne) selon laquelle la flamme serait un échange perpétuel entre l'humide et le sec".

[3] He tocado con brevedad este tema en Hülsz Piccone (2003a y 2003b), en relación con el pasaje del oráculo délfico en *Apología* y del pasaje de la *anámne̱sis* en *Menón*, respectivamente. He intentado una aproximación al *Gorgias* 507e–508a, aún inédita y planeo una revisión y un análisis del caso del *Cármides*. Esta rápida enumeración no pretende ser exhaustiva.

[4] Adomenas (2002, p. 419).

ción de la tradición presocrática (Epicarmo, Empédocles, Píndaro, Demócrito) e incluso pitágoricos tardíos, como Filolao y Arquitas. Probablemente Platón mismo poseería un ejemplar del libro de Heráclito, con quien, según una tradición, estaba emparentado. Estos diversos modos y niveles de la presencia heraclitea en Platón no son excluyentes entre sí y de hecho se combinan al menos en ciertos casos, muy notablemente en *Cratilo* y *Teeteto*.

Heráclito según el *Cratilo* y el *Teeteto* de Platón

Un par de pasajes acerca de la naturaleza del pensamiento de Heráclito (*Cratilo* 401d–402c y *Teeteto* 152a y ss.) suelen darse por descontados en cuanto que instancias de un reconocimiento consciente y deliberado, de parte de Platón y para su propio proyecto filosófico. Ambos diálogos contribuyen a formar la célebre imagen de Heráclito como campeón del relativismo, que parece suficientemente unitaria y coherente consigo misma. Conviene, sin embargo, subrayar que no existe hoy un consenso interpretativo acerca de los supuestos ni de las implicaciones generales de estos pasajes, tanto en sus aspectos históricos como en los filosóficos.[5]

Reducida a su explicitación más esencial, la imagen platónica de Heráclito común a estos dos diálogos se concentra en la tesis ontológica extrema del cambio universal. El influyente juicio aristotélico[6] acerca

[5] Para aproximaciones recientes a los diferentes puntos de vista, véase Graham (1997 y 2005), Tarán (1999) y Adomenas (2002).

[6] *Met.*, A, 987a 29–b 13 (mi traducción): "Después de las filosofías mencionadas, surgió la teoría de Platón, que sigue en muchas cosas a aquellos, pero posee también rasgos propios aparte de la filosofía de los itálicos. Pues, habiéndose familiarizado primero desde joven con Cratilo y las doctrinas heracliteas —que todas las cosas sensibles fluyen siempre y no hay sobre ellas ciencia— también luego siguió pensando así acerca de estas cosas. Y de Sócrates, quien se ocupó de cuestiones morales pero no de la naturaleza como un todo, y buscó en aquéllas lo universal, siendo el primero que comprendió el sentido de las definiciones, aquél [Platón] aceptó [lo universal] por este motivo, porque creyó que esto [el conocimiento] se da respecto de otras cosas y no de las sensibles. Pues es imposible que haya definición común alguna de las cosas sensibles, que siempre están transformándose. Platón llamó a estas entidades 'ideas', y [sostuvo que] las cosas sensibles están aparte de éstas y [que] según ellas [las ideas] se nombra a todas [las cosas sensibles]. Pues según la participación son las múltiples cosas que tienen los mismos nombres que las formas. Pero respecto de la participación, sólo cambió el nombre, pues los pitagóricos

del origen de la teoría platónica de las Formas constituye la base y el respaldo de la explicación más difundida, cuya verosimilitud deriva del hecho de que debe estar fundada —al menos parcialmente— en estos dos diálogos. Según Aristóteles,

> [...] habiéndose familiarizado primero desde joven [*sc.* Platón] con Cratilo y las doctrinas heracliteas —que todas las cosas sensibles fluyen siempre y no hay sobre ellas ciencia— también luego siguió pensando así acerca de estas cosas.[7]

Tres aspectos en este pasaje son dignos de notarse. Los dos primeros conciernen a Heráclito, si bien no separadamente de la figura de Cratilo ni de la interpretación de la génesis y el desarrollo de la ontología de Platón. Una primera observación es que Aristóteles parece reducir (de manera implícita, anacrónica y errónea) la ontología de Heráclito a "las cosas sensibles" (τὰ αἰσθητά). Y no porque simplemente diga "*todas* las cosas sensibles" en el pasaje recién citado, sino porque la ampliación del horizonte ontológico (de manera que incluya a las Formas) se atribuye exclusivamente a Platón (en el contexto inmediato del pasaje), lo cual implica que, según las *dóxai* heracliteas, las cosas sensibles son todas las que hay. En segundo lugar, Aristóteles reitera y parece legitimar la interpretación de la postura metafísica del efesio como un movilismo extremo y, en consecuencia, como una negación radical de la posibilidad de una correlativa *epistḗmē* (de hecho, la fórmula ἐπιστήμης [...] οὐκ οὔσης, "no hay [...] ciencia" (*sc.* de las cosas sensibles), resume de la manera más concisa posible las conclusiones del *Cratilo* y de la primera parte del *Teeteto*). Finalmente, en tercer lugar, atribuye como tesis constante (*cf.* ἐκ νέου [...] καὶ ὕστερον) este modelo (restringido siempre a los objetos del mundo sensible) a Platón, cuya ampliación del ámbito ontológico mediante la postulación de otras entidades aparte de las sensibles habría obedecido, precisamente, a la necesidad de fundamentar la posibilidad del saber. El heraclitismo de Platón radicaría, de este modo, en su ontología del devenir como flujo

dicen que las cosas son por imitación de los números, mientras que Platón [dice] que [son] por participación, cambiando el nombre". *Cf.* 1078b 7–1079a 5 y 1086a 21–1087b 13.

[7] *Ibid.*, 987a 32–b 1: ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν.

amorfo carente de identidad y permanencia. Está claro que el Heráclito que Aristóteles parece asumir aquí fluye directamente de esa pareja de diálogos. El heraclitismo que Aristóteles atribuye a Platón consiste en una aceptación del flujo del devenir y la contraposición, anulando la amenaza de la imposibilidad de la *epistḗmē* mediante la restricción de todo cambio al ámbito de lo sensible.[8] La aproximación aristotélica al supuesto heraclitismo (ontológico) de Platón está mediada por una interpretación hostil de la teoría de las Formas y una validación radicalizada de la atribución a Heráclito de la tesis del Flujo Universal. Bien pudiera dudarse que los textos de Heráclito, e incluso los de Platón, en realidad respalden lo que Aristóteles dice.

Desde el punto de vista formal y estructural, el *Cratilo* es una obra bastante atípica en la que Sócrates se entrega, la mitad del tiempo, a un juego etimológico, practicando una serie de aproximaciones no exentas de seriedad y densamente cargadas de humorismo a los significados de unos doscientos *onómata*. Se ha dicho que el tema del *Cratilo* es el lenguaje,[9] pero quizás ésta, sin ser del todo falsa, sea una caracterización demasiado general y vaga. El foco de atención son los *onómata* ("los nombres" o "las palabras" como unidades semánticas, en contraste con la combinación de éstas en la unidad sintética del *lógos*, la frase o el discurso, por una parte, y con sus "elementos", o partes simples, por otra) y, aunque es cierto que la cuestión del *lógos* atraviesa el diálogo de un extremo a otro, en realidad nunca es enfocada y desarrollada frontalmente. También el trazo platónico de la figura de Heráclito es muy esquemático, de suerte que nunca es considerado en sí y por sí mismo, pese a lo cual su sombra tiene una presencia central y cons-

[8] La perspectiva expuesta en el célebre artículo de T. Irwin (1977), titulado precisamente "El heraclitismo de Platón", parece seguir siendo la visión predominante. Lamentablemente, sin embargo, ese trabajo da por supuestos acríticamente los dos primeros puntos (la reducción de *tà ónta* a lo sensible, por una parte, y la consecuencia del relativismo y el escepticismo, por otra), y se ocupa en realidad muy poco de Heráclito mismo. Por otra parte, aunque niega —a mi juicio, acertadamente— que Platón mismo acepte el Flujo Universal, parece dar por heraclitea sólo la versión extrema, concluyendo que la interpretación de Aristóteles es "una buena explicación" (p. 12).

[9] *Cf.*, por ejemplo, Atilano Domínguez (2002). David Sedley (1998, pp. 140–154) alude a esto mismo cuando dice que el *Cratilo* es el único diálogo platónico "consagrado a esa cuestión filosófica fundamental, la relación del lenguaje con la realidad" ("devoted to that fundamental philosophical issue, the relation of language to reality" [p. 140]). *Vid. infra*, n. 19.

tante. Sócrates trae su nombre por primera vez a la conversación relativamente tarde (401d)[10] y de manera engañosamente casual, en conexión con la significación de la palabra οὐσία ("entidad" o "realidad" sustancial o esencial).[11] El pasaje invoca la autoridad de "ciertos" sabios antiguos que establecieron los nombres, quienes son caracterizados —aparentemente, sin ironía aquí— como "no carentes de valor [...] hombres de palabras sublimes y pensamientos profundos".[12] Es importante insistir en el hecho de que las aproximaciones explícitas a Heráclito las lleva a cabo 'Sócrates' más que Hermógenes o 'Cratilo', y que su simpatía e ironía respecto de las "doctrinas" heracliteas está mediada por la apropiación cratiliana.

El heraclitismo de 'Cratilo' suele darse por descontado,[13] pero en realidad, de entre las varias tesis que se atribuyen a éste en el diálogo, la coincidencia puede cifrarse potencialmente sólo en dos:[14] en primer plano, en la rectitud natural de los nombres (RNN), una tesis optimista sobre el valor epistémico de la función denominativa del lenguaje y, en el trasfondo, en el flujo universal (FU), una tesis ontológica extrema, construida a partir de la imagen del río. El contraste entre las posturas extremas de 'Cratilo' y Hermógenes ("naturalismo" y "convencionalis-

[10] Se hace referencia a Heráclito por nombre siete veces en total, distribuidas en dos pasajes bastante compactos (cinco instancias en 401d–402c, y dos en 440c–e, la última página del diálogo). *Cf. Crat.*, 40d 4, 402a 4 y 402a 8, 402b 1, 402c 3, 440c 2 y e 2.

[11] En conexión con la explicación de una variante dialectal (dórica: ὠσία) de la palabra οὐσία, ligada a la etimología del nombre de Hestia; no se conserva ningún uso de esta variante en ningún texto, ni tampoco referencia alguna a Hestia en los fragmentos de Heráclito.

[12] 401b 4–5: οὐ φαῦλοι ... ἀλλὰ μετεωρολόγοι καὶ ἀδολέσχαι τινές. *Cf. Fedro*, 270a 1, y L. Brisson, "L'unité du *Phèdre* de Platon. Rhétorique et philosophie dans le *Phèdre*", en L. Rossetti, ed., *Understanding the Phaedrus*. Sankt Augustin, 1992, pp. 61–92, especialmente pp. 67–74.

[13] Sobre la base de *Cratilo*, 437a 1, y 440d 7–e 2.

[14] *Cf.* a este respecto dos artículos de Mouraviev, "Cratyle (d'Athènes?)", publicado originalmente en R. Goulet, ed., *Dictionnaire des philosophes antiques* II (París, CNRS, 1994, pp. 503–511), ahora en Mouraviev (2001, pp. 503–510, especialmente, p. 505): "En fait de doctrines héraclitéennes certaines ou possibles, Cratyle n'en soutenait que deux: la thèse du flux universel (FU) et celle de la rectitude naturelle des noms (RNN), et semble d'ailleurs avoir fini par renoncer à la seconde". Y también "La première théorie des noms de Cratyle", originalmente publicado en *Studi di filosofia preplatonica* (Nápoles, Bibliopolis, 1985, pp. 159–172), ahora en Mouraviev (2001, p. 511-519, especialmente p. 511): "les anciens lui ont attribué au moins cinq thèses dont trois semblent ne rien devoir à Héraclite".

mo" de los nombres) es menos significativo que la crítica de 'Sócrates', la cual muestra las insuficiencias de ambas y sugiere otras formulaciones más matizadas y menos radicales. Aunque nunca se acredite expresamente estas posturas más moderadas a Heráclito, la dimensión irónica deja bastante lugar para esta posibilidad. Quizás la conclusión más importante para el tema de la argumentación socrática sea que RNN y FU resultan en el fondo filosóficamente incompatibles entre sí.

La ontología platónica del devenir. *Ónoma* en Heráclito

Aunque una formulación explícita y precisa de la llamada teoría de las Formas brilla por su ausencia en *Cratilo* (y *Teeteto*), hay ciertamente una plataforma ontológica en que Sócrates ubica la discusión. La perspectiva ontológica está centrada desde un principio en una negación de FU: la idea de que las cosas tienen su propia *phúsis*, una *ousía* estable e independiente de los pareceres humanos, un ser en sí (y no meramente un ser relativamente a nosotros) y que, por ende, hay una corrección o rectitud natural de los nombres que es tributaria de la naturaleza del objeto nombrado. Hermógenes presenta la tesis de Cratilo así: "existe por naturaleza una rectitud natural del nombre para cada una de las cosas que son".[15] Sócrates reitera[16] que "es evidente que hay una cierta realidad estable que las cosas mismas poseen de suyo, no relativamente a nosotros, y que no son arrastradas de arriba abajo según nuestras propias figuraciones, sino que tienen por sí mismas su propia esencia real conforme a su naturaleza". Es inequívoca en estas palabras tanto la pertinencia del interés platónico por el ámbito del Devenir, el flujo en que están inmersas las cosas sensibles, que 'Sócrates' invoca repetidamente como el trasfondo fundamental de numerosas etimologías, como la conceptualización explícita de que las cosas (sensibles) tienen *ousiaí* y *phúseis* propias y estables, que les confieren permanencia e identidad a lo largo de su existencia temporal.

Que la teoría de la corrección natural de los nombres (*onomát<u>o</u>n orthót<u>e</u>s phúsei*) que se atribuye a 'Cratilo' (pero que es elaborada por 'Sócrates' como refutación de la versión más extrema del conventiona-

[15] 383a 4–5: [...] ὀνόματος ὀρθότητα εἶναι ἑκάστῳ τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν [...]

[16] En 386d 9–e 4: δῆλον δὴ ὅτι αὐτὰ αὑτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι τὰ πράγματα, οὐ πρὸς ἡμᾶς οὐδὲ ὑφ' ἡμῶν ἑλκόμενα ἄνω καὶ κάτω τῷ ἡμετέρῳ φαντάσματι, ἀλλὰ καθ' αὑτὰ πρὸς τὴν αὑτῶν οὐσίαν ἔχοντα ᾗπερ πέφυκεν.

lismo de Hermógenes) proviniese de Heráclito pudiera parecer plausible a primera vista, ya que varios fragmentos auténticos parecen mostrar un interés al menos en ciertos nombres.[17] Los hombres "no conocerían *el nombre* de *Díke̱* si no hubiera estas cosas" (B 23). El principio único supremo "no quiere y quiere ser llamado con *el nombre* de Zeus" (B 32). El dios presentado como unidad de contrarios es "como el fuego que, al mezclarse con especias, *es nombrado* según el placer de cada una" (B 67). Vale la pena subrayar que hay una distancia considerable entre RNN tal como se formula en el *Cratilo*, y el modo como se concibe la relación entre lenguaje y realidad, o los nombres y las cosas, en los fragmentos heracliteos. Esta distancia, sin embargo, no impide ver el uso heracliteo de figuras paronomásticas y etimológicas como antecedente de la tesis "naturalista", en especial porque *lógos*, que significa la racionalidad objetiva (y resulta así yuxtapuesto con *phúsis*),[18] conlleva intrínseca e irrenunciablemente el sentido de lenguaje. La idea del *lógos* (más que la atribución a Heráclito de la creencia u opinión de que "los nombres tienen una relación esencial con los objetos" y "pueden indicar su verdadera índole")[19] es la base de la que debe partir una exploración acerca de la concepción heraclitea de la naturaleza del lenguaje, en la cual caben desde luego lo falso tanto como lo verdadero, y respecto de la cual conviene enfocar la variable relación del sujeto epistémico y moral con su propio lenguaje.

Aunque la relación entre lenguaje y realidad según Heráclito puede verse casi a flor de piel en el famoso B 48, es indudable que el texto mismo puede ser leído de distintas maneras:

[17] B 23: Δίκης ὄνομα οὐκ ᾔδεσαν εἰ ταῦτα μὴ ἦν; B 32: ἓν, τὸ σοφὸν μοῦνον, λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα; y B 67: ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ <πῦρ>, <ὅ> ὁκόταν συμμιγῇ θυώμασιν ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου. Asumo aquí el texto tradicional de B 23; según la versión de Mouraviev (2006a *ad loc.*), el fragmento no contiene la palabra *ónoma*, sino *ánomoi*, lo cual da un sentido completamente diferente; *vid.* también B 1, B 25, B 26, B 28 y B 114 respecto de los juegos de palabras.

[18] *Vid.* A. A. Long (2005) y E. Hülsz Piccone (2005b), de próxima publicación en A. Pierris, ed.

[19] Ésta es la línea que adopta Kirk (pp. 119–120), quien concluye —con demasiada prisa— que tal creencia, compartida por Esquilo, no avala la atribución a Heráclito de una teoría del lenguaje. Posiblemente Kirk da por descontado que hay que entender tal *Sprachtheorie* en los términos del academicismo alemán. Pero si no se restringe tanto la significación del término "teoría", no es en absoluto inverosímil acreditar a Heráclito una genuina concepción filosófica del lenguaje, incluyendo el uso de los nombres.

Así, para el arco, el nombre es vida, pero la función es muerte.[20]

Desde una postura como la de Hermógenes, una primera lectura pudiera interpretar la oposición del nombre y la función como una formulación "convencionalista" que desdeña el valor de verdad del *ónoma* y subraya la exclusiva confiabilidad del *érgon*: el nombre antiguo del arco, *biós*, gráficamente indiscernible de *bíos* ("vida"), significa exactamente lo opuesto que su *érgon*, en el que se expresa directamente su verdadera esencia (su función), que es producir la muerte. El nombre no habría sido bien puesto y la homonimia no sería más que un accidente que carecería de cualquier implicación filosófica, pues nada tiene que ver la esencia de un arco con la vida. De hecho, a veces se ha indicado una supuesta semejanza con un pasaje en el seudohipocrático *De nutrimento,* que se refiere a la impropiedad de la expresión análoga a lo que hoy se llama "comida chatarra": un alimento que no alimenta y que es alimento sólo de nombre (siendo el verdadero alimento el que realiza la función de nutrir, sea cual fuere su nombre).[21]

Pero el contraste heracliteo entre ὄνομα y ἔργον es otro y no equivale a la antinomia φύσει ("por naturaleza", "en realidad") – νόμῳ ("por costumbre", "por convención", "en apariencia").[22] Antes que una disyunción, el contraste de dichos y hechos[23] constituye una conjunción exhaustiva de las alternativas para categorizar los objetos de conocimiento y experiencia. Por ejemplo, la fórmula καὶ ἐπέων καὶ ἔργων ("tanto palabras como hechos") en B 1 describe los objetos de la negligencia epistémica de "los hombres", a la vez que los objetos de la διαίρεσις

[20] B 48: τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος [ΒΙΟΣ], ἔργον δὲ θάνατος.

[21] *De nutrimento*, 21.3 (DK 22 C 2): τροφὴ οὐ τροφή, ἢν μὴ δύνηται· μὴ τροφὴ τροφή, ἢν οἷόν τε ᾖ τρέφεσθαι· οὔνομα τροφή, ἔργον δὲ οὐχί· ἔργον τροφή, οὔνομα δὲ οὐχί. ("Alimento no-alimento, si no es capaz [de nutrir]. No-alimento alimento, en cuanto que sí alimenta. El nombre [del uno es] alimento, pero su función es no-alimento. La función [del otro] es [alimento], pero el nombre [es] no-alimento"). *Cf.* Kirk *ad* B 48, p. 117.

[22] La relación *phúsis-nómos* en los fragmentos es demasiado compleja como para abordarla aquí y ahora, pero basta recordar B 114 para advertir la idea sintética de una *lex naturae*, "divina" y "única", de la que "se nutren todas las leyes humanas". Es precisamente por medio de un ingenioso juego de palabras que la analogía entre quienes "hablan con entendimiento" (ξὺν νόῳ λέγοντας) y "se hacen fuertes" con "lo que es común a todos" (τῷ ξυνῷ πάντων) refuerza el vínculo implícito del *lógos* con el conocimiento del ser de las cosas, su *phúsis*.

[23] O entre hablar y hacer (λέγειν καὶ ποιεῖν, B 112).

κατὰ φύσιν del propio Heráclito, que transcurre precisamente por el cauce del *lógos* (el cual, en tanto que lenguaje, incluye las nociones de *épos* y *ónoma*). Lo que hace Heráclito en B 48 es precisamente lo que prometió en B 1: "analizar cada cosa según la *phúsis* y mostrarla tal cual es". La implicación es que la tensión entre *ónoma* y *érgon* es constitutiva de la *phúsis* y una clave importante de su unidad real.[24]

Una segunda aproximación al fragmento sugiere oblicuamente la unidad de vida y muerte (que es explicitada y expandida en otros fragmentos),[25] y la unidad análoga del nombre y la función. Es atractiva la posibilidad de construir la convergencia de la vida y la muerte, y el nombre y la función de B 48, como una ilustración del sentido de lo que se llama, en otro lugar (B 51), *palíntropos harmoníe*:

> No comprenden cómo, discordando, concuerda consigo mismo:
> armonía de direcciones opuestas, como la del arco y la lira.[26]

B 48 puede leerse como una respuesta que especifica *cómo* puede entenderse la concordancia de lo discordante: "*así* (οὖν), para el arco, el nombre es vida, la obra es muerte". *Ónoma* y *érgon* señalan los polos opuestos de la unidad del objeto de la comprensión. En esta lectura, el nombre es apropiado y correcto, y complementario de la obra o la función.

Es útil recordar también B 32:

> Uno, lo único sabio, no quiere y quiere ser llamado con el nombre de Zeus.[27]

En este caso, resulta especialmente interesante el contraste entre el parámetro epistémico absoluto y la correlativa inadecuación del nombre con lo nombrado: el principio supremo rechaza ser llamado Zeus, pero, de manera reveladora, también lo acepta: ese nombre le corresponde, pero sólo de manera parcial, porque no expresa completa su verdadera naturaleza (que, dada la forma del genitivo arcaico *Ze̱nós*, sugiere la noción de "vida", *zê̱n*). B 67 parece reforzar esta perspectiva:

[24] Así Kirk (pp. 117–118): "For Heraclitus [...] ὄνομα as opposed to ἔργον did not represent a merely accidental attribute of a thing, unconnected with its real nature".

[25] *Cf.*, por ejemplo, B 1, B 2, B 21, B 25, B 26, B 36, B 62*, B 77, B 88*, B 91.

[26] οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη, ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

[27] B 32: ἓν, τὸ σοφὸν μοῦνον, λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.

> El dios [es] día noche, invierno verano, guerra paz, saciedad hambre […] Y se altera (o: ‘pero permanece uno’) como <fuego, el cual>, cuando se mezcla con especias, es nombrado según el agradable [aroma] de cada una.[28]

Es interesante observar que la lección tradicional *alloioutai* admite una ambigüedad semántica (que permite traducir alternativamente que el sujeto del cambio permanece uno y el mismo), y que la perspectiva de la multiplicidad y la diversidad está asociada explícitamente con el nombrar. Para Heráclito, entonces, el nombre parece ser portador —al menos en ciertos casos, y siempre de manera oblicua— de la *phúsis* de las cosas. La formulación de RNN por ‘Cratilo’, aunque pudiera haber sido en parte inspirada por ciertas ideas de Heráclito, constituye una elaboración ulterior que implica, necesariamente, tanto la perspectiva eleática acerca del no ser y la falsedad, como la polémica sofística acerca de la antinomia *phúsis-nómos*, constataciones que debilitan su fidelidad y congruencia con Heráclito. Si se toma RNN estrictamente, en su formulación radical, como afirmación de la rectitud natural de *todos* los nombres, hay que concluir que la correspondencia es limitada.

En el *Cratilo*, el tema de los *onómata* es aparente en primer plano y ocupa un lugar central a lo largo de todo el argumento del diálogo. En contraste con la relativa amplitud con que se trata de los elementos de los nombres —sílabas y letras—, el lenguaje como tal y en general parece quedar fuera del ámbito de la discusión. Aunque no por completo. *Lógos* es, de hecho, el nombre que Platón da a aquello de lo cual son partes los nombres: *sumploké* o *súnthesis onomáton*.[29] El *lógos* es una totalidad compleja que trasciende y abarca a los nombres. Además, anticipando la parte final del *Teeteto*, donde el análisis de los nombres que Sócrates propone determina que, dado que las partes más simples de

[28] B 67: ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός […] ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ <πῦρ, ὅ> ὁκόταν συμμιγῇ θυώμασιν ὀνομάζεται καθ’ ἡδονὴν ἑκάστου. Respecto de la variante ἀλλ’ οἰοῦται *vid*. Mouraviev (2006a, pp. 167–169; 2006b, pp. 92; 2006c, pp. 75–76).

[29] *Crat*., 431c 1: λόγοι γάρ που, ὡς ἐγᾦμαι, ἡ τούτων σύνθεσίς ἐστιν: “los *lógoi* (‘frases’) son la síntesis de éstos (*sc.* los nombres y los verbos)”; *Th*., 202b 4–5: ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου ουσίαν: “la esencia del *lógos* (‘discurso, lenguaje’) es el entrelazamiento de los nombres”. La dimensión epistémica de *lógos* parece quedar dispersa y ser inespecífica, porque abarca a *dóxa* y *doxázein* (*cf. Teet.*, 190a 4: …τὸ δοξάζειν λέγειν καλῶ καὶ τὴν δόξαν λόγον εἰρημένον).

los nombres son *áloga* (literalmente "sin *lógos*"), los "elementos" resultan incognoscibles,[30] también en *Cratilo* Sócrates apunta hacia aporías epistémicas no resueltas por la figura del *onomatourgos qua* creador de los "nombres primitivos": si la verdad de las cosas se conoce a través de los nombres, ¿cómo adquirió el artesano original esa verdad que expresa el nuevo nombre?[31] Es importante advertir que el campo semántico de lo *álogon* abarca no sólo el ámbito lingüístico, sino también el de la racionalidad objetiva y real, y que el tener *lógos* es lo que constituye el fundamento último de la cognoscibilidad del objeto lingüístico y epistémico. Aunque el ser del propio *lógos* no es lo que está en el centro de la discusión, sino que se alude a él como trasfondo, dentro de los límites del *Cratilo* puede encontrarse al menos este revelador análisis:

> [...] el lenguaje (*lógos*) significa el todo, gira y siempre se mueve, y es doble, tanto verdadero como falso [...] Así, pues, el verdadero es liso y divino, y habita arriba entre los dioses; en cambio, el falso está abajo entre la multitud de los hombres [...][32]

Esta caracterización del *lógos* como instrumento semántico, su universalidad, movilidad y especialmente su dualidad, tiene paralelos en varios de los fragmentos heracliteos auténticos que usan expresamente este término. En el lenguaje heracliteo, el contraste se establece entre la singularidad del *lógos* real y supremo y la pluralidad dispersa de los *lógoi* humanos. Además de la asociación del *lógos* con lo divino y lo uno (que aparece en B 1, B 114, B 2, B 50 e implícitamente está en B 41, B 30 y B 31), por ejemplo, B 108 dice de los *lógoi* que Heráclito ha escuchado que todos están separados de lo sabio; el uso de la expresión *pâs lógos* en B 87 implica también una pluralidad de formulaciones verbales, de desigual valor; y B 50 supone una confluencia armoniosa de los múltiples *lógoi* humanos entre sí y con el *lógos* "cósmico".[33] Es

[30] *Teet.*, 201c 8 y ss.

[31] *Crat.*, 438 a–b.

[32] *Crat.*, 408c 2–7: ...ὁ λόγος τὸ πᾶν σημαίνει καὶ κυκλεῖ καὶ πολεῖ ἀεί, καὶ ἔστι διπλοῦς, ἀληθής τε καὶ ψευδής [...] οὐκοῦν τὸ μὲν ἀληθὲς αὐτοῦ λεῖον καὶ θεῖον καὶ ἄνω οἰκοῦν ἐν τοῖς θεοῖς, τὸ δὲ ψεῦδος κάτω ἐν τοῖς πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων...

[33] B 108: ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον ("De cuantos he escuchado los discursos, ninguno llega a esto: conocer que lo sabio está separado de todos [éstos]"). B 87: βλὰξ ἄνθρωπος

tentador leer este pasaje como un comentario de Platón al *lógos* de Heráclito, formulado en el estilo diarético del efesio (*cf*. B 78, donde el objeto de la división "divino-humano" es *ēthos*). El *lógos* mismo también es ambivalente, porque se mueve siempre entre el ámbito divino y el humano, de donde le vienen la verdad y la falsedad. La tesis de fondo, que el lenguaje encuentra su fundamento epistemológico último en el plano ontológico, aparece como una tesis común al Heráclito de los fragmentos y al Platón que habla tras el Sócrates del *Cratilo*.

La atribución platónica a Heráclito del Flujo Universal

La segunda tesis potencialmente heraclitea es el Flujo Universal. En el pasaje del *Cratilo* que nos interesa, luego de atribuir a Heráclito que "todas las cosas existentes se mueven y ninguna se está quieta",[34] Sócrates alude a esta idea como "un enjambre de sabiduría"[35] y algo ridículo.[36] "Me figuro", dice a 'Cratilo', "ver a Heráclito diciendo cosas viejas y sabias, llanamente del tiempo de Kronos y Rhea, cosas que también dijo Homero".[37] Es entonces cuando parece acercarse más al meollo de la metafísica del flujo:

> Heráclito dice, creo, que (A) todas las cosas fluyen y ninguna se está quieta y, comparando las cosas existentes a la corriente de un río, dice que (B) no podrías entrar dos veces en el mismo río.[38]

ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἐπτοῆσθαι φιλεῖ ("El hombre estúpido suele quedar pasmado con cualquier palabra"). B 50: οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι ("Escuchando, no a mí, sino al Lógos, es sabio convenir que todas las cosas son uno").

[34] 401d 5–6: τὰ ὄντα ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν.

[35] τι σμῆνος σοφίας, 401e 6.

[36] γελοῖον, 402a 1.

[37] 402a 4–5: Τὸν Ἡράκλειτόν μοι δοκῶ καθορᾶν παλαὶ' ἄττα σοφὰ λέγοντα, ἀτεχνῶς τὰ ἐπὶ Κρόνου καὶ Ῥέας, ἅ καὶ Ὅμηρος ἔλεγεν. Se vincula a Heráclito especialmente con Homero (402a 6), quien es luego mencionado de nuevo, con Hesíodo y Orfeo (402b).

[38] *Crat.*, 402a 8–10: Λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης. Λέγει που suele ser traducido por "dice en algún lugar", como si Sócrates refiriese a un sitio específico en el texto de Heráclito. Prefiero traducirlo con el sentido de "creo que dice" (*cf.* LSJ, *s. v.* II), y sugiero que sólo lo que sigue a λέγει ὡς (B) pudiera calificar

Aunque no hay un consenso unánime al respecto, la primera fórmula (A) del llamado flujo universal no parece ser auténticamente heraclitea, precisamente en la medida en que se pretenda universal. De hecho, los dos miembros de la afirmación, "todas las cosas fluyen" y "ninguna se está quieta" no expresan tesis contradictorias, sino una reiteración de la misma idea unilateral. Las formulaciones heracliteas de autenticidad incuestionable, como las de B 1 y B 80, por ejemplo, aun cuando contienen explícitamente el matiz de la universalidad de las cosas que cambian o devienen, incluyen también la precisión fundamental de que tal devenir se produce "según el *lógos*", o "conforme a la discordia (*éris*)". La idea original es la permanencia en el cambio, la regularidad de la estructura dinámica, no la negación de toda estabilidad. Respecto de la segunda frase (B), que pasa por ser una cita textual, una paráfrasis cercana, o una falsificación deformadora, la polémica está abierta.

En el *Teeteto*, Heráclito es visto —de manera bastante implausible— como el trasfondo secreto en que se sustentan la doctrina protagoriana del hombre-medida y la definición del conocimiento como percepción sensorial. Cuando Teeteto formula la definición de *epistéme* como "no otra cosa que percepción" (151e), Sócrates se apresta a calificar su aserto como "no banal", y añade que Protágoras dijo lo mismo, aunque de otro modo (152a). A pesar de las explicaciones que Sócrates da, no parece que la identificación entre conocimiento y percepción, hecha por Teeteto, y la concepción del hombre individual como medida de todas las cosas, sean en verdad equivalentes. Y menos aún parece que la tesis protagoriana esté realmente fundada en la concepción de Heráclito. El propio Sócrates parece reconocer la dificultad de la asimilación cuando afirma que Protágoras se dirigió a la mayoría de manera enigmática, pero reveló a los ya iniciados la verdad en secreto (152c). La teoría de la percepción que se esboza más adelante parece influida por Empédocles y no tiene analogía visible con las ideas de Heráclito acerca de los sentidos y el conocimiento propiamente tal. Como en el *Cratilo*, aquí también el axioma del cambio universal no es introducido como algo único y exclusivo suyo, sino como una verdad compartida por todos los sabios de antaño, a excepción de Parménides (152e). La tesis básica del Heráclito platónico según estos dos diálogos, pues, no es sólo una fuerte negación metafísica de la permanencia, centrada en la

como una cita. *Cf.* Tarán (1999). Acerca de la autenticidad, nótese que una fórmula muy semejante a la primera (A) aparece incluso antes (401d, *vid. supra*, n. 34).

metáfora del flujo *universal*, sino también es una reducción implícita de *tà ónta* a *tà aisthe̱tá*. Sin la menor apariencia de una cita textual, el *Teeteto* resume la cuestión en los siguientes términos: “ninguna cosa *es* una en sí y por sí misma”, “ninguna cosa jamás *es*, sino que todas *devienen* siempre”, “ninguna cosa *es* una en sí y por sí, sino todas siempre *devienen* relativamente a alguien, y el ser debe ser suprimido por todas partes”.[39]

Tres puntos sobresalen. El primero es que Platón le endosa a Heráclito alguna versión (debilitada) de la tesis del llamado Flujo Universal.[40] La célebre (pero probablemente espuria) fórmula πάντα ῥεῖ (y otras equivalentes) está ya documentada en el texto de Platón,[41] y fue abundantemente empleada a partir de Aristóteles como interpretación directa, tanto del *kósmos* de Heráclito como de los propios *aisthe̱tá* platónicos. Está claro, al menos en la superficie, que el Sócrates del *Cratilo* (y el *Teeteto*) considera a Heráclito como paradigma del consenso antiguo acerca del metafórico flujo universal (que consiste simplemente en reconocer que todas las cosas [sensibles] cambian), en el cual se incluye a Homero, Hesíodo y Orfeo (*Crat.,* 402a–b), Protágoras, Empédocles y Epicarmo (*Teet.,* 152e). Es significativo que la alusión en Epicarmo, el más temprano testigo documentado, se dé en un contexto cómico, y contenga ya el tema de un cambio carente de permanencia y unidad.[42] Bien pudiera pensarse que —al menos en *Cratilo* y *Teeteto*—

[39] *Teet*., 152d 2, e 1, 157a 2 (cursivas mías). Véase la nota siguiente.

[40] La formulación platónica inicial en *Teeteto* se torna explícita en 152d 2–3 (ἓν μὲν αὐτὸ καθ’ αὑτὸ οὐδέν ἐστιν) y 152e 1 (ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ’ οὐδέν, ἀεὶ δέ γίγνεται [*sc.* πάντα]). Otras aproximaciones más radicales aparecen después (159e ss. y 179e ss.), atribuidas a los “heraclitianos” u “homéricos”; *cf.* 157a 2 (πάντα γίγνεσθαι), 157a 8–157b 1 (οὐδὲν εἶναι ἓν αὐτὸ καθ’ αὑτὸ, ἀλλὰ τινι ἀεὶ γίγνεσθαι, τὸ δ’ εἶναι πανταχάθεν ἐξαιρετέον).

[41] *Cf.* Graham (1997, p. 7, n. 22 [acerca de la omisión de J. Barnes respecto de la presencia de la fórmula ya desde Platón]). Guthrie (“Flux and logos in Heraclitus”, [=*HGP* I. Cambridge, 1962, pp. 446–453, 459–69], en Mourelatos, *The Presocratics. A Collection of Critical Essays*. Princeton, 1974 [reimp. en 1993], pp. 197–213) comete el mismo error (p. 200, n. 15), atribuyéndole el primer uso a Simplicio.

[42] Acerca de esto, véase su fragmento 2 (DK), y en particular, el llamado “argumento [del hombre] que crece” (ὁ αὐξάμενος λόγος). En la versión del fragmento 2, luego de referirse a cambios de cantidad, puede leerse que el cambio incesante afecta también a los seres humanos: “Éste crece, mientras aquel se encoge, y todos están sujetos al cambio durante todo el tiempo. Pero aquello que cambia por naturaleza nunca puede seguir siendo lo mismo, sino sería diferente de aquello que así ha cambiado. Y tú y yo ayer éramos otros y hoy hemos llegado a ser otros, y de nuevo

Platón se apoya deliberadamente en Epicarmo (en lugar de depender sólo de Heráclito), y que la descripción de la postura de Heráclito es seria sólo a medias. También es posible que ambos, Epicarmo y Platón, den testimonio fiel y seriamente de la supuesta negación heraclitea del ser y la mismidad permanentes (o, de manera alternativa, de su énfasis extremo en el devenir y la diferencia).

El segundo punto es que la imagen fluvial debe ser la idea originaria de la que el Sócrates platónico deriva la teoría del πάντα ῥεῖ (o πάντα κινεῖται). Hay que admitir, sin embargo, que es un asunto polémico cuál de los tres fragmentos preservados (B 12, B 49a, B 91)[43] sea auténtico. Es posible (aunque es quizás más inverosímil) que dos o incluso los tres apotegmas fluviales estuvieran en el libro de Heráclito. En general, B 12 (ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ: "para quienes entran en los mismos ríos, otras y otras aguas fluyen") me parece ser el mejor candidato único, con base en consideraciones de estilo y de contenido filosófico.[44] Nótese cómo el participio ἐμβαίνουσιν, aun cuando es un verbo de movimiento, transmite inmediatamente la noción de firmeza y estabilidad, y refleja (desde el lado del sujeto humano) la mismidad de los ríos; y también, cómo el ritmo y el fraseo del segundo miembro imita la continuidad de las aguas que fluyen. De este fragmento podrían haber derivado los otros dos, siendo B 49a el menos difícil de explicar y desechar (a pesar de la famosa defensa propugnada por Vlastos, con su temerario abandono de B 12).[45] La versión de Platón (δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης, "no podrías entrar dos veces en el mismo río") ha sido considerada la

seremos otros mañana, nunca los mismos, según el mismo argumento" (ὧδε νῦν ὅρη καὶ τὸς ἀνθρώπους· ὃ μὲν γὰρ αὔξεθ', ὃ δέ γα μὰν φθίνει, ἐν μεταλλαγᾶι δὲ πάντες ἐντὶ πάντα τὸν χρόνον. ὃ δὲ μεταλλάσσει κατὰ φύσιν κοὔποκ' ἐν ταὐτῶι μένει, ἕτερον εἴη κα τόδ' ἤδη το ῦ παρεξεστακότος. καὶ τὺ δὴ κἠγὼ χθὲς ἄλλοι καὶ νὺν ἄλλοι τελέθομες, καὖθις ἄλλοι κοὔποχ' ωὑτοὶ κὰττὸν <αὐτὸν αὖ> λόγον.) *Cf.* Omar Álvarez, "La 'teoría del flujo' de Heráclito a Epicarmo", en este mismo volumen.

[43] Debe tomarse en cuenta, por supuesto, la credibilidad relativa de las fuentes: B 12 viene de Cleantes (*apud* Ario Dídimo *apud* Eusebio), B 49a de Heráclito Homérico, y B 91 de Plutarco. A diferencia de los otros dos casos, Plutarco da varias versiones, todas las cuales parecen consistentes con Platón y Aristóteles. Éste es un buen ejemplo de la laxitud con que se aplica el término "fragmento" a materiales presocráticos y especialmente heracliteos.

[44] Así Graham (1997, p. 5, n. 20, y 2005); pero véase Tarán (1999), quien acepta la autenticidad tanto de B 12 como de B 91.

[45] Vlastos (1955, pp. 128–132).

mayor parte de las veces una paráfrasis más que una cita, más próxima al texto de B 91 (ποταμῷ [...] οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δὶς τῷ αὐτῷ, "no es posible entrar dos veces en el mismo río", una de varias versiones en Plutarco), aunque podría resultar preferible a todas las demás versiones posteriores de la sentencia con el adverbio δίς. Es posible interpretar B 91, o la versión platónica, como una variante heraclitea, o bien como una paráfrasis de B 12 debida a otras manos, con δίς funcionando como una glosa de ἕτερα [...] ἐπιρρεῖ. El dicho expresa innegablemente una idea diferente del pensamiento de B 12, pero esto no es por sí mismo ninguna garantía de su autenticidad. Si el dicho con el adverbio δίς es auténtico, de todos modos no implica necesariamente la teoría del πάντα ῥεῖ. Más aun, si se lo interpreta según los lineamientos platónicos (como un rechazo generalizado de la mismidad), parece estar en conflicto con B 12, que no implica tal perspectiva. En cualquier caso, el punto de Heráclito en B 12 no es meramente una afirmación de la realidad del cambio universal (es decir, que todas las cosas singulares están cambiando siempre en un aspecto u otro, aunque esto podría estar implicado), sino la afirmación de la mismidad invariable y objetiva en la forma del cambio de las cosas cambiantes.

Como consecuencia de estos dos puntos, surge un tercero: que la versión que 'Sócrates' ofrece de la ontología y la cosmología heracliteas no es fidedigna, y tiene todos los visos de ser una interpretación cuestionable de los fragmentos auténticos pertinentes. La unilateral reformulación platónica de la ontología heraclitea en términos de un rechazo absoluto de la unidad, y de una reducción del ser permanente al devenir caótico no sólo es extremadamente anacrónica, sino también está muy distante de la letra y el espíritu de los fragmentos preservados. Como ya notamos, cuando Heráclito dice que "todas las cosas devienen" (B 1, γινομένων πάντων; o B 8, πάντα [...] γίνεσθαι, y B 80, γινόμενα πάντα), añade κατὰ τὸν λόγον τόνδε, "según este Lógos", o κατ᾽ ἔριν, "según la discordia", que expresan algo constante; cuando afirma que "otras y otras aguas fluyen", se ha referido ya a "los mismos ríos" (B 12).

Ahora bien, incluso una versión menos extrema del Flujo Universal[46] implica un rechazo de la permanencia ontológica, una falta de estabilidad y unidad que parece bastante poco heraclitea. Pero ade-

[46] Puede distinguirse una versión más radical, "cratiliana", en el sentido de que todas las cosas están cambiando siempre y en todos los sentidos; *cf.* 181c 1–2 (τὰ πάντα κινεῖσθαι), e 7 (κινεῖται τὰ πάντα), 182a 1–2 (πάντα δὴ πᾶσαν κίνησιν ἀεὶ κινεῖται),

más, tal teoría ontológica tendría consecuencias fatales respecto del conocimiento humano, de la comunicación y de la moralidad (como el argumento del *Teeteto* concluye explícitamente), un punto que abre la puerta a ulteriores sospechas, sobre bases diferentes (epistemológicas y éticas) acerca de la validez de la interpretación platónica de la filosofía de Heráclito como un todo. Es especialmente conspicua la consecuencia de la negación absoluta del conocimiento, si se asume como plataforma ontológica el modelo del Flujo Universal irrestricto. Desde luego, la posibilidad del conocimiento es una pieza fundamental de la concepción heraclitea del hombre y del cosmos,[47] y una tesis central en su teoría del *lógos*. La interpretación dominante del heraclitismo de Platón, filtrada por Aristóteles, soslaya el punto, interpretando implícita o explícitamente que Heráclito se contradice a sí mismo y no justifica (ni podría justificar) la posibilidad del saber (ya que ésta es incompatible con el Flujo Universal). Pero la concepción genuinamente heraclitea del cambio no es el flujo irrestricto e irracional, y la posibilidad del conocimiento verdadero es una pieza legítima y filosóficamente coherente en los fragmentos mismos. Pudiera incluso argumentarse que en Heráclito toma forma una ética "intelectualista" centrada en el conocimiento, precursora de la perspectiva irónica y crítica del Sócrates platónico.

Inesperadamente, 'Sócrates' parece dar algunas claves importantes aquí y allá, que sugieren, entre otras cosas, la posibilidad de otra lectura de Heráclito. En *Cratilo* 428d, en respuesta a un comentario de 'Cratilo' acerca de la fuente de la inspiración que Sócrates ha desplegado, sea ésa Eutifrón o alguna otra musa que lo "hubiera habitado desde antiguo", Sócrates dice que hay que someter su irónica sabiduría a un nuevo examen porque

> la más terrible de todas las cosas es engañarse a uno mismo. Pues ¿cómo no sería terrible que quien lo engaña nunca esté lejos de uno, sino siempre en su presencia?[48]

c 3–4 (κινεῖται καὶ ῥεῖ [...] τὰ πάντα), e 3 (πάντα κινεῖται), 5–6 (πάντων γε πάντως κινουμένων), 183a 3, 5 (πάντα κινεῖται), c 3 (τὴν τοῦ πάντα κινεῖσθαι μέθοδον).

[47] Coincido a este respecto con Daniel Graham, quien estudia específicamente la cuestión de la posibilidad y la naturaleza del conocimiento a través de un análisis del lenguaje heracliteo en varios fragmentos cruciales, en "Representation and Knowledge in a World of Change", en este volumen.

[48] *Crat.*, 428d 3–5: τὸ γὰρ ἐξαπατᾶσθαι αὐτὸν ὑφ' αὑτοῦ πάντων χαλεπώτατον· ὅταν γὰρ μηδὲ σμικρὸν ἀπο στατῇ ἀλλ' ἀεὶ παρῇ ὁ ἐξαπατήσων, πῶς οὐ δεινόν.

Reminiscencias del lenguaje heracliteo aparte (*cf.* B 17, B 34, B 56, B 72, por ejemplo), llama poderosamente la atención la duplicación retórica del yo, el sujeto epistémico, como agente causante del engaño y como víctima a la vez. Parece como si Platón describiera aquí el lado tortuoso del pensamiento como diálogo del alma consigo misma.[49]

A modo de conclusión, me pregunto si la imagen de Heráclito que parece pintar 'Sócrates' en el *Cratilo* (y el *Teeteto*) corresponde en verdad a la interpretación legítimamente atribuible a Platón mismo. Una respuesta positiva parecería plausible sobre la base de acreditar el modelo del flujo universal como matriz de la ontología platónica del devenir sensible (como parece hacer Aristóteles). Pero si hubiera buenas razones para dudar que Platón conciba las cosas sensibles de acuerdo con este modelo, la verosimilitud de su atribución a Heráclito por parte de Platón carecería de bases sólidas y exigiría una revisión a fondo, la cual podría conducir a un reconocimiento paradójico de que las posturas efectivas de ambos filósofos respecto del ser y el devenir están mucho más próximas y son más afines entre sí de lo que suele estimarse.

Propongo que, con base en los textos platónicos, es legítima la atribución del flujo a Heráclito, aunque con ciertas precisiones y acotaciones importantes. Y también, por otra, que a pesar de que la concepción del *lógos*, en el sentido heracliteo pertinente y crucial, como principio universal de racionalidad y permanencia, parece brillar por su ausencia en la versión de la filosofía de Heráclito que formula el Sócrates platónico en ambos diálogos, está en realidad implicada en el trasfondo, encubierta en la aceptación ingenua de sus interlocutores, que permanecen atrapados en las redes de la dialéctica, el humor y la ironía. La relación del flujo y el *lógos*, lo mismo en Platón que en Heráclito, es de unidad y contraposición. Quiero decir que el flujo del lenguaje mismo conlleva la conciliación de lo permanente y lo cambiante (en los términos platónicos clásicos, la unidad del ser inteligible y el devenir sensible), y revela la compleja racionalidad del flujo literalmente "cósmico", en el doble

[49] *Cf.* el célebre pasaje 263e de *Sofista*, donde la referencia de ὁ [...] ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς ("el diálogo interior y silencioso del alma consigo misma" es a la διάνοια, o "pensamiento". *Vid. Teeteto* 189e, donde el *lógos* del alma consigo misma define el διανοεῖσθαι, con un sentido equivalente a τὸ δοξάζειν, y 190a, donde es el *lógos* del alma (fuertemente asimilado en términos semánticos a *dóxa*) del que se dice que οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον οὐδὲ φωνῇ, ἀλλὰ σιγῇ πρὸς αὑτόν, "no es ante otro ni en voz alta, sino en silencio ante sí misma".

sentido de universal y racional. La postura platónica y su práctica literaria resultan sorprendentemente próximas a las de Heráclito.

Un acercamiento a las últimas páginas del *Teeteto*, consagradas en buena medida precisamente a una problematización acerca de los sentidos posibles de *lógos*, refuerza esta perspectiva. Su punto de partida es la constatación de que la interpretación explícita de Heráclito que el Sócrates platónico articula (y sus interlocutores dan por buena), no necesariamente representa la interpretación que es legítimo atribuir a Platón, no sólo por su notoria falta de congruencia y fidelidad a los propios fragmentos heracliteos, sino porque, si prestamos la suficiente atención, los pasajes pertinentes de estos textos platónicos se refieren, no a Heráclito mismo, sino meramente a su imagen (*eikó̱n*). Por extensión, lo mismo se aplica a su idea de *lógos*.

La tercera definición de *episté̱me̱* en el *Teeteto* y el significado de *lógos*

El pasaje que me propongo enfocar, las últimas páginas del *Teeteto*, corresponde a la formulación, análisis y refutación de la tercera definición acerca de la *episté̱me̱*. Por muy diversas razones y de diferentes maneras, que aquí es imposible considerar en detalle pero que tienen en común el hilo conductor de la aporía de la fundamentación de la posibilidad del error y la falsedad, previamente han fracasado las candidaturas de la percepción sensorial (*aísthe̱sis*) y la opinión o juicio verdadero (*dóxa ale̱thés*).

Teeteto introduce la hipótesis, que dice haber escuchado de otro y finge haber olvidado. Según el súbito recuerdo de Teeteto,

> la opinión verdadera con una justificación racional (*lógos*) es la ciencia (*episté̱me̱*), mientras que la [opinión verdadera] que carece de fundamentación racional (*álogon*) es ajena a la ciencia. Y aquellas cosas de las que no hay *lógos* no son cognoscibles (ésa misma fue su expresión), mientras que las que tienen *lógos* sí son cognoscibles.[50]

[50] 201c 9–d 3: ἔφη δὲ τὴν μὲν μετὰ λόγου [201d] ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι, τὴν δὲ ἄλογον ἐκτὸς ἐπιστήμης· καὶ ὧν μὲν μή ἐστι λόγος, οὐκ ἐπιστητὰ εἶναι, οὑτωσὶ καὶ ὀνομάζων, ἃ δ' ἔχει, ἐπιστητά.

Lógos representa aquí la condición necesaria y suficiente de la cognoscibilidad de los objetos de la opinión verdadera, que Teeteto se apresta a hacer explícita. La tercera y última definición del conocimiento de Teeteto (cuya formulación y discusión es la más breve de las tres) ofrece ciertos contrastes con las precedentes (por ejemplo, no cabe dentro de la dinámica dialéctico-maiéutica en que se insertan las otras). Dado el sentido acumulativo de la búsqueda, la discusión gravita en torno de las fluctuaciones de sentido del término *lógos*. Éste, sin embargo, cumple una función subordinada dentro del marco de referencia de la hipótesis, cuyo concepto fundamental es el de "opinión verdadera" (*dóxa ale̱thé̱s*). El tratamiento previo del concepto genérico de *dóxa* supone que ella nace naturalmente de la percepción (y de la memoria), aunque su esencia es irreducible a la sola experiencia sensorial. Al dar por buena la distinción de una *dóxa* verdadera y una falsa, siendo esta última expresamente desechada (200e 4–6), la aproximación a la *dóxa* en el *Teeteto* sugiere (además de las dificultades planteadas en la segunda parte, relativamente al porqué de la insuficiencia de la opinión *verdadera* para ser identificada con el conocimiento, que llegan a terreno ontológico) el problema de cómo distinguir la opinión falsa de la ignorancia, por una parte, y la tesis sorprendente de que una cierta posesión de la verdad no es condición suficiente del conocimiento, por la otra.

Algunos comentaristas e intérpretes creen que una versión de la tercera definición, no necesariamente explícita en el texto, constituye la respuesta platónica al problema de la definición de la *episté̱me̱*.[51] Contra esta perspectiva puede invocarse, además del sentido del argumento del propio *Teeteto*, una gran variedad de pasajes platónicos clásicos (a partir de *Menón*) en los que adquiere expresión el contraste entre *dóxa* y *episté̱me̱*.[52] Seis pasajes fuera del *Teeteto* (*Men.*, 98a; *Phaed.*, 76b

[51] Tomo los pasajes aducidos como prueba de esta supuesta postura de Platón de Timothy Chappell, *Reading Plato's Theaetetus*, pp. 199–200, con referencias en diversos sentidos a Burnyeat, Sayre, Bostock, McDowell y D. Frede.

[52] No es éste el lugar apropiado para emprender un estudio general sobre el tema. Hay muchísimos pasajes (por ejemplo: *Critón* [44c 2, c 7, d 2, 45e 2, 47a 3, 47b 2, 47c 2, c 11, 48a 9, c 3, 49d 1, d 9, 53b 8], *Apología* [29e 1, 34e 2, 35b 9], *Eutifrón* [16c 1], *Gorgias* [457b 2, 458a 8, 469c 7, 472e 4, 486d 1, 487c 6, 501c 6, 517e 2], *Protágoras* [314c 3, 324b 7, 337b 7, 353a 8, 358c 4], etcétera) que ejemplifican el uso platónico "normal", no técnico, de *dóxa*. A partir del sentido de "parecer personal", "juicio" u "opinión", *Menón* trata a las *dóxai* correctas o verdaderas como especímenes de conocimiento (85b–c), y aunque se la distingue formalmente de *episté̱me̱* y *phróne̱sis*, la *dóxa ale̱thés* queda

y 95d–99d; *Symp.*, 202a; *Rep.*, VII 534b, y *Tim.*, 51e) referidos con cierta frecuencia, no avalan la débil plausibilidad de la atribución a Platón, a título de doctrina propia, de la tesis de que la *episté̱me̱* es opinión verdadera a la que se añade un *lógos*. De hecho, el pasaje más significativo, *Menón* 98a, culmina en la declaración socrática de que *orthé̱ dóxa* y *episté̱me̱* son cosas diferentes (98b 1–5). Vale la pena recordar que en ese otro contexto, *dóxa* verdadera (o correcta) y *episté̱me̱* son equiparables sólo desde la perspectiva de su eficacia práctica (*pròs orthóteta práxeos*, *orthòs prháttein*, 97b–c), no desde el ángulo de su valor cognitivo. Otros dos pasajes citados de Aristóteles (*AP*, 100b 9, y *EN*, 1140b 33) no se refieren a la *dóxa* verdadera en absoluto, sino a la conexión esencial entre *episté̱me̱* y *lógos*.

La formulación inicial de Teeteto se centra en la distinción entre *dóxai* verdaderas, según que vayan junto con un *lógos* o no, y considera al *lógos* mismo como condición básica de cognoscibilidad. Como en otros casos, Sócrates enriquece considerablemente la hipótesis. Siguiéndole el juego a Teeteto, Sócrates da forma a lo que se conoce como "la teoría del sueño" o "el sueño de Sócrates":

> Sóc. Escucha un sueño a cambio de un sueño. Pues yo también creo [201e] haber escuchado de ciertas personas que los elementos primarios, por así decir, de los que estamos compuestos nosotros mismos y las demás cosas, no poseen explicación racional (*lógos*). Pues cada elemento en sí y por sí mismo sólo puede ser nombrado, pero atribuirle cualquier otra cosa es imposible, ni que es, ni tampoco que no es. Porque de antemano [202a] se le añadiría sustancia o insustancialidad, pero no se le debe añadir nada más, ya que únicamente se deberá enunciar eso mismo [en que el elemento consiste]. Y, dado que no debe añadírsele [al elemento palabras como] "mismo", ni "ese", ni "cada", ni "único", ni "esto", ni ninguna otra de las muchas cosas de esta índole —pues tales atributos circulan por doquiera y a todo se añaden, siendo diferentes de aquello a lo que se añaden—, si fuera posible que el elemento mismo sea expresado y hubiera

alineada con aquellas como una continuidad. En *Fedón* 84a 8 es notable el uso de *adóxaston*; según 96b 7, *dóxa* y *mné̱me̱* representan un estadio intermedio entre *aísthe̱sis* y *episté̱me̱*. Es a partir de *República*, sobre todo V, VI y VII, que se despliega en el *corpus* el que pasa por ser el modelo platónico "clásico", en el que la diferencia entre *dóxa* y *episté̱me̱* radica primariamente en sus distintos objetos. Los usos de *dóxa* en los diálogos tardíos son especialmente numerosos en *Teeteto* y *Leyes*, y especialmente cargados de contenido epistemológico en *Timeo*. *Vid.* Yvon La France (1981).

una descripción que le fuera propia (*oikeîos lógos*), ésta debe ser expresada sin todos aquellos otros atributos. Ahora bien, es imposible [202b] proferir cualquier palabra (*lógo̱i*) de los elementos primarios. Pues no hay para el lenguaje otra cosa, excepto el llamarlo [*sc.* al elemento] con un nombre —pues nombre es lo único que tiene. Y las cosas que están compuestas de estos elementos, así como estos mismos están entretejidos [en ellas], así también los nombres, entrelazándose, forman una explicación racional (*lógos*) [de la cosa compuesta]. Pues el entrelazamiento de los nombres es la esencia de la explicación (*lógos*). De esta manera, los elementos son inexplicables (*áloga*) e incognoscibles (*ágno̱sta*), pero perceptibles (*aisthe̱tá*). Las conjunciones, en cambio, son cognoscibles y expresables y susceptibles de ser objeto de opinión verdadera. Cuando, sin tener una explicación racional (*áneu lógou*), alguien tiene una opinión verdadera acerca de alguna cosa, [202c] su alma posee la verdad de esa cosa, pero él no lo sabe. Pues quien no es capaz de dar ni de recibir la razón (*lógos*), carece de conocimiento respecto de esa misma cosa, mientras que quien tiene además la explicación (*lógos*), puede todo esto y está perfectamente dispuesto respecto del conocimiento. ¿Así escuchaste el sueño, o de otro modo?[53]

El primer punto que reclama comentario es el lenguaje de Sócrates, y en particular, su elección de los términos *ónar* (201d 8) y *enúpnion* (202c 5) para designar el marco teórico de referencia. Es revelador que

[53] *Teeteto*, 201d 8–c 5: ΣΩ. Ἄκουε δὴ ὄναρ ἀντὶ ὀνείρατος. ἐγὼ γὰρ αὖ ἐδόκουν [201e] ἀκούειν τινῶν ὅτι τὰ μὲν πρῶτα οἱονπερεὶ στοιχεῖα, ἐξ ὧν ἡμεῖς τε συγκείμεθα καὶ τἆλλα, λόγον οὐκ ἔχοι. αὐτὸ γὰρ καθ' αὑτὸ ἕκαστον ὀνομάσαι μόνον εἴη, προσειπεῖν δὲ οὐδὲν ἄλλο δυνατόν, οὔθ' ὡς ἔστιν, οὔθ' ὡς οὐκ ἔστιν· ἤδη γὰρ [202a] ἂν οὐσίαν ἢ μὴ οὐσίαν αὐτῷ προστίθεσθαι, δεῖν δὲ οὐδὲν προσφέρειν, εἴπερ αὐτὸ ἐκεῖνο μόνον τις ἐρεῖ. ἐπεὶ οὐδὲ τὸ αὐτὸ οὐδὲ τὸ ἐκεῖνο οὐδὲ τὸ ἕκαστον οὐδὲ τὸ μόνον οὐδὲ τοῦτο προσοιστέον οὐδ' ἄλλα πολλὰ τοιαῦτα· ταῦτα μὲν γὰρ περιτρέχοντα πᾶσι προσφέρεσθαι, ἕτερα ὄντα ἐκείνων οἷς προστίθεται, δεῖν δέ, εἴπερ ἦν δυνατὸν αὐτὸ λέγεσθαι καὶ εἶχεν οἰκεῖον αὑτοῦ λόγον, ἄνευ τῶν ἄλλων ἁπάντων λέγεσθαι. νῦν δὲ ἀδύνατον εἶναι [202b] ὁτιοῦν τῶν πρώτων ῥηθῆναι λόγῳ· οὐ γὰρ εἶναι αὐτῷ ἀλλ' ἢ ὀνομάζεσθαι μόνον ὄνομα γὰρ μόνον ἔχειντὰ δὲ ἐκ τούτων ἤδη συγκείμενα, ὥσπερ αὐτὰ πέπλεκται, οὕτω καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν συμπλακέντα λόγον γεγονέναι· ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν. οὕτω δὴ τὰ μὲν στοιχεῖα ἄλογα καὶ ἄγνωστα εἶναι, αἰσθητὰ δέ· τὰς δὲ συλλαβὰς γνωστάς τε καὶ ῥητὰς καὶ ἀληθεῖ δόξῃ δοξαστάς. ὅταν μὲν οὖν ἄνευ λόγου τὴν ἀληθῆ δόξαν τινός τις λάβῃ, [202c] ἀληθεύειν μὲν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν περὶ αὐτό, γιγνώσκειν δ' οὔ· τὸν γὰρ μὴ δυνάμενον δοῦναί τε καὶ δέξασθαι λόγον ἀνεπιστήμονα εἶναι περὶ τούτου· προσλαβόντα δὲ λόγον δυνατόν τε ταῦτα πάντα γεγονέναι καὶ τελείως πρὸς ἐπιστήμην ἔχειν. οὕτως σὺ τὸ ἐνύπνιον ἢ ἄλλως ἀκήκοας;

Sócrates introduzca su versión ampliada como un intercambio con la definición que Teeteto finge haber recordado, porque así la clasifica de inmediato como un producto mental no enteramente racional, que provee un universo de discurso un tanto extraño y arbitrario, pero en apariencia consistente consigo mismo. Como quiera que se la interprete, parece claro que la noción de sueño conlleva una carga epistémica más bien negativa (y, como reacción a la propuesta de Teeteto, implica un cierto grado de humor: el metafórico "sueño" es de antemano compartido por los interlocutores).[54]

Dos cosas añade Sócrates a la exigencia del *lógos* como condición previa de toda cognoscibilidad en la formulación de Teeteto: 1) el contraste entre dos clases de cosas (objetos reales, entidades ontológicas, no menos que objetos lingüísticos y epistémicos):[55] por una parte, los elementos primarios (*prôta stoikheîa*), y por la otra, las cosas "compuestas" de esos elementos: "nosotros mismos y las demás cosas" —verosímilmente, todos los objetos sensibles—, y 2) la correlación entre los elementos y la incognoscibilidad y entre los compuestos y la cognoscibilidad. De modo extraño, los elementos, que son *áloga* (¿inexplicables, indefinibles, indescriptibles, irracionales?) por definición, no son radicalmente inefables, sino que pueden ser nombrados (de hecho, y un

[54] Aunque este caso particular no es un ejemplo especialmente claro, el uso filosófico de Platón de la idea-imagen del sueño bien puede estar inspirado por Heráclito, y especialmente por el modelo epistemológico de una estructura proporcional triádica. *Cf.* E. Hülsz Piccone (2003a, pp. 71–89; 2003b, pp. 61–79); *vid.* S. S. Tinger (1970, pp. 204–212).

[55] Ésta es mi respuesta al falso dilema de si el conocimiento de que trata la teoría del sueño es proposicional o bien objetual. La distinción es anacrónica y un tanto desencaminadora, y la exclusión de las alternativas es, creo, contraria al espíritu y la letra del texto platónico. El punto es que para Platón hay una conexión esencial entre ontología, epistemología y teoría del lenguaje. *Cf.* Gail J. Fine (1979, pp. 366–397): "Plato tends instead to speak of knowing things (virtue, knowledge, Theaetetus, and the sun are among the examples he gives of things one may know or fail to know). But this difference should not be pressed too far. First, the account that certifies that one knows a particular thing will itself be a proposition: one knows a thing through or by knowing certain propositions to be true of it. Knowledge of things, for Plato, is description-dependent, not description-independent. Second, Plato tends to speak interchangeably of knowing x and knowing what x is [...] Thus a sentence of the form '*a* knows x' can always be transformed into a sentence of the form '*a* knows what x is'; and the latter, in turn, is readily transformed into '*a* knows that x is *F*'. Hence, even if Plato's primary concern is knowledge of objects, this concern can readily be phrased in the modern idiom as knowledge that a particular proposition is true" (pp. 366–367).

nombre es lo único que se les puede atribuir). Si hubiera un *oikeios lógos* (una explicación o descripción apropiada) del elemento, tendría que prescindir de toda otra predicación (ser, identidad, y determinaciones semejantes), pues se trata de expresar tal elemento en sí y por sí mismo. (Una dificultad menor es la noción de que son perceptibles, lo que quizá sólo significa que sus nombres pueden ser escuchados.)

Por su parte, los compuestos (o combinaciones de elementos simples: *sullabaí*) son cognoscibles —dado que sí hay *lógos* acerca de ellos— y su descripción o explicación es esencialmente "un tejido de nombres" (*onomát*o̲*n sumplok*é̲). La analogía entre elemento y nombre, por un lado, y cosa compuesta y *lógoi* (frases o proposiciones hechas de nombres), por otro, no es perfecta, como se deja ver en la ejemplificación en el campo lingüístico más adelante en el texto. La observación final (202c), que se puede tener una opinión verdadera sin saber que se posee la verdad, retoma el meollo paradójico de la docta ignorancia y el *Leitmotiv* del tema de la *anámn*e̲*sis* en *Menón* ("aprender es recordar"), y puede verse como una formulación de la exigencia de que el conocimiento esté basado siempre en el conocimiento, o que, literalmente, todo conocimiento sea un re-conocimiento. Combinada con la formulación de Teeteto, que sólo sostenía que el tener *lógos* es fundamento de la cognoscibilidad de un objeto, esa exigencia genera un argumento regresivo o 'circular'.[56]

Aplicando lo anterior, por ejemplo, al caso del lenguaje, las cosas compuestas, como las frases, las proposiciones, los nombres y las sílabas, constan de letras. Dar una explicación (*lógos*) de la sílaba "ΣΩ" significa analizarla y enumerar sus partes, sigma y omega; pero éstas, a su vez, no pueden ser ulteriormente analizadas y no son susceptibles de ser explicadas en ese mismo sentido. ¿Cómo podría alguien conocer la sílaba sin conocer sus elementos? Si de modo alternativo se considera a la sílaba como un todo, que consiste en la suma de sus partes, la sílaba se tornará tan incognoscible como los elementos de que consta, o bien éstos, siendo incognoscibles tomados por separado, se tornan cognoscibles en tanto que formarían el todo. Visto de otra manera, un

[56] *Cf. Ibid.*, pp. 367–368: "When we put KBK [= Knowledge is based on knowledge] together with Plato's initial claim, that all knowledge requires a logos or account (KL), a familiar regress ensues: to know an object *o*, I must, by KL, produce a true account of *o*. But I must in addition, by KBK, know any objects mentioned in the account. Given KL, this requires further true accounts which, given KBK, in turn requires knowledge of any objects mentioned in them, and so on".

aspecto del problema consiste en que el modelo del sueño supone una asimetría de la cognoscibilidad (derivada de la asimetría del propio *lógos*) que parece incompatible con el principio de que el conocimiento sólo puede basarse en el conocimiento. Una alteración deseable del sueño sería hacer valer el principio de la simetría del *lógos* y la consiguiente cognoscibilidad de elementos y compuestos. Éste es el sentido del pasaje 205d–206b: "rechazaremos esto del que lo diga: que la sílaba es cognoscible y expresable, pero el elemento es lo opuesto",[57] "al género de los elementos le corresponde un conocimiento mucho más claro y muy superior al de las sílabas, [...] y si alguien dice que la sílaba es cognoscible, pero que el elemento es incognoscible por naturaleza, creeremos que bromea, queriéndolo o no".[58]

Como problema terminal en el modelo de la teoría del sueño, el propio texto sitúa —derivándola de la cuestión de la asimetría del *lógos* y de la cognoscibilidad entre elementos y cosas compuestas, o alternativamente, entre las partes y el todo— la cuestión del significado pertinente de *lógos* en la definición asumida de *epistḗmē*. El sentido de una enumeración de las partes elementales[59] parece ser, de hecho, el que Sócrates tiene en mente al principio, en el pasaje 201d–202c, y el primero que es blanco de su ataque. El primer sentido plausible del término *lógos*, enunciado expresamente en 206d–e,[60] la imagen o reflejo del pensamiento en el lenguaje o el habla, la expresión verbal, es desechado por redundante, pues toda opinión verdadera sería de suyo susceptible de formulación verbal. Argumentos semejantes liquidan la segunda y la tercera acepciones contempladas por Sócrates: si lo que *lógos* significara fuese enumerar correctamente los elementos primarios de la sílaba, ello no sería privativo del conocimiento, sino también se da en la opinión correcta, aun sin ciencia gramatical (y, para el

[57] *Teet.*, 205e 6–7: τοῦτο μὲν ἄρα μὴ ἀποδεχώμεθα, ὃς ἂν λέγῃ συλλαβὴν μὲν γνωστὸν καὶ ῥητόν, στοιχεῖον δὲ τοὐναντίον.

[58] *Ibid.*, 206b 7–11: πολὺ τὸ τῶν στοιχείων γένος ἐναργεστέραν τε τὴν γνῶσιν ἔχειν φήσομεν καὶ κυριωτέραν τῆς συλλαβῆς [...], καὶ ἐάν τις φῇ συλλαβὴν μὴν γνωστόν, ἄγνωστον δὲ πεφυκέναι στοιχεῖον, ἑκόντα ἢ ἄκοντα παίζειν ἡγησόμεθ' αὐτόν.

[59] Las fórmulas textuales para lo que llamamos la enumeración de los elementos son: "el pasaje a cada cosa a partir del elemento" (207c 6–7), o "el camino hacia el todo, desde el elemento hasta el conjunto" (208c 6).

[60] 206d 1–4: (habla Sócrates) "Lo primero [*sc*. que puede querer decir *lógos*] sería el hacer claro el pensamiento propio por medio de la voz con verbos y nombres, plasmando la opinión como en un espejo o sobre el agua, a través de la corriente que fluye de la boca".

caso, incluso en la opinión falsa); y si significara, finalmente, indicar una marca distintiva (*semeîon ti*) o "diferencia" (*diaphorá*) de la cosa, tampoco ésta sería exclusiva del conocimiento, sino que la opinión correcta "también se basa en la diversidad" (209d 1–2). El conocimiento perfecto, cifrado en el *lógos* que se añade a la opinión verdadera, no consiste sólo en la captación y expresión de los elementos simples tomados aisladamente, sino radica sobre todo en su correlación, más que en su identificación. Quizás la falla más conspicua de la determinación del significado y el contenido de *lógos* sea el desdén de los factores de comunidad, lo que sugiere que, para Platón, el auténtico conocimiento ha de versar sobre lo común, más que sobre lo distintivo de la cosa individual o singular.

Si consideramos ahora el tratamiento del concepto de *lógos* en el acto final del *Teeteto*, lo primero que advertimos es que su significado es complejo, no unívoco. Aun dentro de los límites de sus varios significados lingüísticos, el texto mismo no deja ver cómo el conocimiento depende y deriva de él. Es oportuno insistir en que el proyecto de exploración del conocimiento que desarrolla el *Teeteto* reitera la insuficiencia del *lógos* como ingrediente crucial en la definición de la *epistéme*. Como en la conclusión del *Cratilo*, también al final del *Teeteto* parece apuntarse a la idea de que el conocimiento de las cosas por sí mismas tiene un rango superior al del conocimiento de las cosas por medio de los nombres (y, en tanto que los nombres son partes suyas, también al del *lógos* como lenguaje en general). La caracterización del *lógos* como *sumplokè onomáton* sugiere naturalmente la extensión de la imagen a la noción de una *sumplokè lógon* que sea la contraparte de la *sumplokè eidôn* de que habla el *Sofista* (259e 5–6). La aporía definicional del *lógos* se explica, en parte, porque éste se encuentra anclado en la noción de *dóxa* verdadera, y ésta es una falsa pista. Pero lo insuperable de la aporía también se debe, en parte, a la omisión (sin duda deliberada) de la consideración de los posibles significados ontológicos del término, que no tienen por qué concebirse aparte de sus sentidos lingüísticos (aunque no sean reducibles a éstos).

Aunque las definiciones propuestas no conduzcan a una solución aceptable del problema de qué es el conocimiento, no resulta desmedido, espero, señalar que Platón, innegablemente, sitúa la cuestión de qué es la *epistéme* en el horizonte del *lógos* como lenguaje de razón. La exigencia de la racionalidad del lenguaje adquiere sentido desde el reconocimiento de la racionalidad de lo real. Curiosamente, este movimiento de ida y vuelta de la racionalidad, desde el lenguaje a la reali-

dad y de ésta a aquel, es medular en la concepción filosófica de Heráclito. La palabra de razón y la razón de ser son, pues, los polos entre los que fluye permanentemente el *lógos* de Heráclito, no menos que el *lógos* del *Teeteto* platónico. Aunque *lógos*, en el sentido ontológico decisivo de principio o factor de racionalidad y unidad universal se echa de menos en los análisis del *Teeteto*, no es una casualidad que las posturas de ambos, Heráclito y Platón, acerca de la estructura de lo real, su conocimiento y su expresión en el lenguaje, estén tan próximas entre sí (a pesar de la lectura deformadora que de uno y otro parece todavía imperar entre los intérpretes).

Bibliografía

ADOMENAS, Mantas (2002), "The fluctuating fortunes of Heraclitus in Plato", en A. Laks y C. Louget, eds., *Qu'est-ce que la philosophie présocratique?* Lille, Presses Universitaires du Septentrion, pp. 419–447.

BALASCH, Manuel, ed. y trad. (1990), *Platón. Teeteto*. Ed. bil. Barcelona/Madrid, Anthropos.

CHAPPELL, Timothy (2004), *Reading Plato's Theaetetus*. Sankt Augustin, Academia.

DOMÍNGUEZ, Atilano (2002), *Cratilo, o Del lenguaje*. Madrid, Trotta.

FINE, GAIL J. (1979), "Knowledge and Logos in the *Theaetetus*", *The Philosophical Review*, vol. 88, núm. 3 (julio): 366–397.

FRÄNKEL, Hermann (1974), "A Thought Pattern in Heraclitus", en Alexander P. D. Mourelatos, ed., *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays.* Nueva York, Anchor Press / Doubleday, pp. 214–228.

GARCÍA CALVO, Agustín (1985), *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito* [*sic*]. Madrid, Lucina. (Lecturas presocráticas, II)

GRAHAM, Daniel W. (1997), "Heraclitus' Criticism of Ionian Philosophy", en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XV: 1–50.

GRAHAM, Daniel W. (2005), "Once more unto the Stream", en A. Pierris ed., *Polarity and Tension of Being. Proceedings of the Symposium Philosophiae Antiquae Quintum*, Patras, Institute for Philosophical Research.

HÜLSZ PICCONE, Enrique (2003a), "Sócrates y el oráculo de Delfos", *Theoría*, núm. 14–15 (México, UNAM): 71–89.

HÜLSZ PICCONE, Enrique (2003b) "*Anámnesis* en el *Menón* platónico", *Apuntes Filosóficos*, núm. 22 (Caracas, Universidad Central de Venezuela): 61–79.

HÜLSZ PICCONE, Enrique (2004) "Una lectura diferente del fragmento 6 de Heráclito", en M. A. González, G. Rivara y P. Rivero, eds., *Entre hermenéuticas*. México, UNAM, pp. 13–33.

HÜLSZ PICCONE, Enrique (2005) "La unidad de la filosofía de Heráclito", *Tópicos*, núm. 28 (México, Universidad Panamericana).

HÜLSZ PICCONE, Enrique (2005b) "Heraclitus on Logos", en A. Pierris, ed., *Proceedings of the Symposium Philosophiae Antiquae Quintum.* Patras, Institute for Philosophical Research.

KAHN, Charles H. (1973), "Language and Ontology in the *Cratylus*", en E. N. Lee, A. Mourelatos y R. Rorty, eds., *Exegesis and Argument*. *Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*. *Phronesis*, Supplementary volume I. Assen, The Netherlands, Van Gorkum & Comp., B. V., pp. 152–176.

KAHN, Charles H. (1979), *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary.* Cambridge, Universidad de Cambridge.

KAHN, Charles H. (1986) "Plato and Heraclitus", en J. Cleary, ed., *Proceedings of the Boston Area Colloquium on Ancient Philosophy*, cap. 8, pp. 241–258.

IRWIN, Terence (1977), "Plato's Heracliteanism", *Philosophical Quarterly*, vol. 27, núm. 106 (enero): 1–13.

KIRK, GEOFFREY S. (1962), *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge, Universidad de Cambridge, pp. 116–122 (B 48).

LA FRANCE, Yvon, *La theorie platonicienne de la doxa*. Montreal / París, Bellarmin / Les Belles Lettres, 1981.

LONG, Anthony A. (2005), "Heraclitus on Measure and the Explicit Emergence of Rationality", en A. Pierris, ed., *Proceedings of the Symposium Philosophiae Antiquae Quintum*. Patras, Institute for Philosophical Research.

MANSFELD, Jaap, "*Cratylus* 402a–c: Plato or Hippias?", en L. Rossetti, ed., *Atti del Symposium Heracliteum 1981*. Roma, Dell'Ateneo, 1983, vol. I, pp. 43–55.

MARCOVICH, Miroslav (1967), *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary. Editio maior.* Mérida (Venezuela), Universidad de los Andes.

MONDOLFO, Rodolfo y Leonardo Tarán (1972), *Eraclito. Testimonianze e imitazioni. Introduzione, traduzione e commento a cura di R. M. e L. T.* Florencia, La Nuova Italia Editrice. (Biblioteca di studi superiori, LIX)

MORROW, Glenn R. (1970), "Plato and the Mathematicians: An Interpretation of Socrates' Dream in the Theaetetus (201e–206c)", *The Philosophical Review*, vol. 79, núm. 3 (julio): 309–333.

MOURAVIEV, Serge N. (2001), *Heraclitea*, II.A.1 (*D'Épicharme à Philon d'Alexandrie*) y II.A.2 (*De Sénèque à Diogène Laërce*), en *Heraclitea Supplementum Electronicum* nr. 1 [CD-ROM]. Sankt Augustin, Academia.

MOURAVIEV, Serge N. (2002), *Heraclitea*, II.A.3. *De Plotin à Étienne d'Alexandrie.* Sankt Augustin, Academia.

MOURAVIEV, Serge N. (2002b), *Heraclitea*, III.3.A. *Le langage de l'Obscur. Introduction à la poétique des fragments*. Sankt Augustin, Academia.

MOURAVIEV, Serge N. (2003a), *Heraclitea*, II.A.4. *De Maxime le Confesseur à Pétrarque*. Sankt Augustin, Academia.

MOURAVIEV, Serge N. (2003b), *Heraclitea*, III.1. *La vie, la mort et le livre d'Héraclite*. Sankt Augustin, Academia.

MOURAVIEV, Serge N. (2006a), *Heraclitea*, III. *Les fragments du livre d'Héraclite.* 3. *Les textes pertinents.* B/i *Textes, traductions, apparats I–III.* Sankt Augustin, Academia.

MOURAVIEV, Serge N. (2006b) *Heraclitea*, III. *Les fragments du livre d'Héraclite.* 3. *Les textes pertinents.* B/ii *Langue et poétique. Apparats IV-V avec schémas*. Sankt Augustin, Academia.

MOURAVIEV, Serge N. (2006c) *Heraclitea*, III. *Les fragments du livre d'Héraclite* 3. *Les textes pertinents.* B/III, Notes critiques. Sankt Augustin, Academia.

SEDLEY, David (1998), "The Etymologies in Plato's *Cratylus*", *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 118: 140–154.

TARÁN, Leonardo (1999), "Heraclitus: The River-Fragments and Their Implications", *Elenchos* XX, fasc. 1 (Nápoles / Roma): 9–52.

TINGER, S. S. (1970), "Plato's Philosophical Uses of the Dream Metaphor", *The American Journal of Philology*, vol. 91, núm. 2 (abril): 204–212.

VLASTOS, Gregory (1955), "On Heraclitus", *American Journal of Philology* 76: 337–368; reimp. en la ed. de Graham (1994): G. Vlastos, *Studies in Greek Philosophy*. Princeton, vol. I, pp. 127–150.

The limits of the soul: Heraclitus B 45 DK. Its text and interpretation*

GÁBOR BETEGH
CENTRAL EUROPEAN UNIVERSITY, BUDAPEST

I

The standard text of Heraclitus' fragment B 45, as it figures in DK and in almost all current editions,[1] runs as follows:

> ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

A preliminary translation, based on the standard text, can be:

> You will not find out the limits of the soul when you go, travelling on every road, so deep a *logos*[2] does it have.

Our only source for the fragment is Diogenes Laertius 9.7. In this chapter Diogenes gives the preliminary, general (καθολικῶς) part of the doxography of Heraclitus, which is sandwiched between the section on the character, book, and style of Heraclitus on the one hand, and the detailed doxography starting in 9.8 on the other. The text of 9.7 is as follows:

> In general he held the following doctrines. All things are set together out of fire and it is into fire that they dissolve. All things come to be according to fate (εἱμαρμένη) and are fitted to each other by turning into oppo-

* The paper benefited much from the discussion at the Symposium, and in particular from remarks by David Graham, Carl Huffman, Catherine Osborne, and David Sider. I received further help from Judith Horváth, Serge Mouraviev, and Malcolm Schofield. I am very grateful to Tiziano Dorandi for the information he kindly offered about the manuscript readings of Diogenes Laertius 9.7. Special thanks should go to Enrique Hülsz for being a wonderful host. I received support from the NKTH BETEGH09 grant.

[1] One notable exception is Serge Mouraviev (*Heraclitea*, II.A.2, T 705, pp. 590–592; *cf*. 612*) who inserts a καὶ before ψυχῆς, on which see below.

site directions (ἐναντιοτροπῆς MSS. ἐναντιοδρομίας Diels: ἐναντιοτροπίας Kranz); and everything is full of souls and *daimones*. He also spoke about what happens to all the things which are set together in the cosmos, and that the sun has the dimensions it appears to have. It is also said (λέγεται δὲ καί MSS: λέγει δὲ καί Lipsius: λέγει τάδε· καὶ Mouraviev) that *you will not find out the limits of the soul when you go, travelling on every road, so deep a logos does it have* (B 45). He also said that *conceit* (οἴησις) *is a sacred disease and seeing is being deceived* (B 46). In his writing he sometimes throws out things in a brilliant and clear manner, so that even the most sluggish understands it and obtains an elevation of the soul; the compactness as well as the heaviness of his exposition is incomparable.

There does not seem to be much structure in this passage, or too much connection between the individual statements as they follow one another. It appears more a collection of notes than a continuous text. The most one can say is that the account starts with the material principle, then comes a brief reference to Heraclitus' physical and cosmological doctrines, interestingly including a mention of souls and *daimones*, followed by epistemological statements with some skeptic slant. The passage finally wraps up with remarks about Heraclitus' way of expression. The provenance of this section, and whether or not it goes back to a single ultimate source, is unclear.[3]

It has been maintained that this preliminary, general presentation of Heraclitus' doctrines, just as the detailed doxography immediately following it, goes back to Theophrastus. It may of course *ultimately* go back to Theophrastus, but I do not find Diels' arguments to this effect particularly strong. Deichgräber's conclusion that even this part of Diogenes' account follows Theophrastus closely seems to me very unlikely.[4] The Stoic touch in this stretch of text is unmistakeable. The role accorded to *heimarmenê* is a clear indication, but one can also refer to the fact that the Stoics defined *oiêsis* as an illness (*SVF* 3.103.6 and 104.35). It has also been suggested that at least parts of this section of Diogenes' doxography go back to Aenesidemus.[5] This theory could ac-

[2] I left the word *logos* untranslated for the time being, because the rendering of that term will be crucial for the interpretation of the whole fragment.

[3] For a recent discussion of the passage, see Mouraviev (1987), 14–15.

[4] So also Kirk (1954), 9.

[5] So Marcovich (1967), 575 *ad loc*. Bollack and Wismann (1972), 165 *ad loc*. also speak of a sceptic source.

count for the Stoicizing elements, in so far as Aenesidemus' interpretation of Heraclitus also has a Stoic stratum. This could also fit well with the possibly sceptical turn in B 45. However, it is unlikely that Aenesidemus is the source of the chapter as a whole. Just to mention one reason, Aenesidemus —as most recently Roberto Polito (2004) has shown— took air, and not fire, to be Heraclitus' material principle. This is contradicted by the first sentence of the general doxographical account, which states that Heraclitus' principle is fire. It is also notable that the assessment of Heraclitus' way of expression is fundamentally positive here, which stands in contrast with the Theophrastean evaluation in the previous chapter. This suggests that the general account, or at least parts of it, comes from a source sympathetic to Heraclitus. To complicate things further —and to have the complete list of Hellenistic schools— there are at least two points where Epicurus comes into the picture. First, it was a well-known Epicurean doctrine that the sun's actual size is, more or less, equal to its apparent size (*Pyth.*, 91, *cf.* Lucr., 5.564ff; Cleomed., 2.1.4; Cic., *De Fin.*, 1.6.20). Second, the *Gnomologicum Vaticanum,* 743 no. 294 = fr. 224 Usener) attributes to Epicurus the view that 'conceit is a sacred disease' (Ἐπίκουρος ὁ φιλόσοφος τὴν οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε).[6]

It is a notable feature of Diogenes' general doxography that it prefers interpretations to quotations. For all that we know, the statement that 'the sun has the dimensions it appears to have' has its origin in Heraclitus' fragment B 3. Now B 3 says either simply that the size of the sun is one human foot in width (εὖρος ποδὸς ἀνθρωπείου) as is reported by Aëtius, or, if we accept that column 4 of the Derveni papyrus preserves the original wording then that

> the sun ... according to nature is a human foot in width
> ἥλ̣ι̣[ος ...] ̣ου κατὰ φ̣ύσιν ἀν̣θρω[πηΐου] ε̣ὖρος ποδός [ἐστι][7]

In either case to arrive at the statement that 'the sun has the dimensions it appears to have' we have to add the further premise, which does not seem to be mentioned by Heraclitus, that the apparent size of the sun is one foot. It is only with the addition of this premise, unobvious and empirically questionable, but well-documented in antiquity from

[6] Mouraviev, *Heraclitea*, II.A.4, T 1070; *cf.* also T 1060, T 1061, T 1063.

[7] Text: Kouremenos, Parássoglou and Tsantsanoglou (2006). *Cf.* Mouraviev, *Heraclitea,* II.A.1, T 93.

Aristotle onwards (*De an.*, 3. 428b 2, and *De somn.*, 458b 28), that one can infer that according to Heraclitus the sun's actual dimensions are equal to its apparent dimensions.[8] Diogenes' source thus provides an interpretation and not a quotation of Heraclitus.

It is true that apart from our B 45 the stretch of text from τήν τε οἴησιν up to ψεύδεσθαι figures as a verbatim quotation in Diels-Kranz —this is fragment B 46.[9] But the authenticity of B 46 as a whole has not found many supporters. Most editors, including Marcovich, Bollack and Wismann, Kahn, Robinson, Conche, Pradeau, treat it as spurious. With good reason, I think.

This, then, leaves us with B 45 as the *only* original fragment in Diogenes' general doxography. But even in this case there are some complications. For according to all MSS, B 45 is introduced by the phrase λέγεται δὲ καί. Different translators have tried to give back the Greek, but as far as I can see all of them are forced to add or twist it a little bit to get the required meaning.[10] The problem becomes even more evident when we compare the λέγεται with the εἴρηκε in the previous and the ἔλεγε in the subsequent sentence. But no matter how one translates the phrase, it remains a fact that, as a *TLG* search shows, Diogenes Laertius uses λέγεται 72 times in his book, and apart from this case, he simply never ever introduces a verbatim quotation or a fragment with this form of the verb of saying.[11]

[8] For an overview of the tradition, see Barnes (1989).

[9] Diels originally held that οἴησιν is authentic, but from the 1912 3rd edition of *Die Fragmente der Vorsokratiker* he excluded οἴησιν from the fragment. It was then Walther Kranz who rehabilitated οἴησιν, and this is why we have it in our Diels-Kranz.

[10] Hicks and Robinson (1987), 167, render the phrase as 'Another of his sayings is', whereas Kahn has the variant 'Another saying of his' —but these are not quite what the Greek says. Among the numerous translations I have checked, Mondolfo-Tarán's 'È detto anche' is the most literal, but it perpetrates the semantic problem. A further suggestion is from Jacques Brunschwig who writes: 'On y trouve également dit', but then we don't quite know what the 'y' refers to. Ambrosius, the earliest Latin translator of Stephanus' text, translates *dicitur et* but then he is forced to supplement a *sensisse*.

[11] The closest Diogenes gets is in 4.54 where he writes: ὁ γοῦν Βιτίων εἷς τῶν συνήθων αὐτῷ [*sc.* Bion] πρὸς Μενέδημόν ποτε λέγεται εἰπεῖν and here comes the quotation. But in this case we have a full subordinate construction with the subject in nominative and another verb of saying in the infinitive to complete the λέγεται. Moreover, what Diogenes then reports is clearly an anecdote about Bition and not a quotation from a written work.

An easy option is to emend the text into λέγει δὲ καί.[12] This was suggested first by Lipsius to be followed by Hermann, Cobet, Bywater and Deichgräber who says that the λέγεται is *sinnlos*.[13] It is also the emended version that Marcovich prints in his edition of Diogenes. Note that this suggestion introduces a present tense into the sequence of past tense words. Mouraviev, for his part, suggests λέγει τάδε· καί, because, I assume, it is paleographically closer to λέγεται δὲ καί.[14] But on this solution even the text of the fragment is modified, because the καί must already be part of the quotation. Other current editors of Diogenes —Hicks, H. S. Long, etc.— and many Heraclitus scholars who quote Diogenes' doxography do not adopt the emendation suggested by Lipsius, because it is clearly a *lectio facilior* with no manuscript support.

B 45 thus occurs in a stretch of text which does not otherwise use quotations, and, according to all manuscripts, is introduced in a way which is non-standard, and indeed, unparalleled in Diogenes.

II

Let us now turn to the text of the fragment itself. Apart from the variants βαθύν, βαθύς, and βαθύ in the last colon, which do not substantially modify the sense, there are two basic textual problems; one concerns the words πείρατα ἰών, the other the verb ἐξεύροιο.

The now standard version, πείρατα ἰών, is not attested but is the result of two emendations. The most important manuscripts B and P have πειρατέον,[15] whereas some others, including F and P^4, have πειρᾶται ὃν. These two can also be combined into πειρατέον ὃν, supposing haplography, and this is what Stephanus prints.[16] But then it remains unclear what the ὃν refers to.

[12] I suppose Kirk (1954), 9 translates the emended text when he writes 'And he said too...'

[13] Deichgräber (1938), 26, n. 21

[14] Serge Mouraviev *per lit*. confirmed that my assumption was correct.

[15] According to the information provided by Tiziano Dorandi *per lit*., B has πειρατέον, but the έ is in rasura from the hand of the corrector of B (= B^2). As to P, 'Le texte primitif de P a été corrigé après grattage; ce qu'on lit aujourd'hui πειρᾶται ὃν est le résultat de la correction (probablement de P^4). A l'origine il y avait probablement πειρατέον (tel est la leçon de ms. Q = Parisinus gr. 1758, copié sur P avant les corrections de P^4)'.

[16] Stephanus' version does not figure in any of the critical apparatuses I have consulted.

The most important manuscripts thus have a form of the verb πειράομαι which syntactically goes well with the genitive of ψυχῆς. The good Heraclitean credentials of the verb are assured by B 1. It seems clear that the main, or indeed, only reason why Hermann emended the received text into πείρατα is because of the variant in Tertullian, which has *terminos animae* at this place. (On Tertullian's Latin version, see more below.)

The corruption of πείρατα into the various attested forms is paleographically easy (provided one can explain the origin of ON or EON at the end), and it is understandable that someone found the talk about the limits or end-points of the soul striking and consciously or unconsciously substituted it with a good Heraclitean verb.

At this point the context in Diogenes may offer some further cumulative evidence for the reading πείρατα. As we have seen, the previous item on Diogenes' list of Heraclitean *doxai* is an interpretation of B 3 about the size of the sun. Hermann Fränkel already tried to connect these two apparently disconnected but juxtaposed parts of the doxography to come up with a single fragment: 'Die Sonne hat die Breite eines Menschenfusses; der Seele Grenzen (aber) wirst du nicht finden usw'.[17] With all other interpreters I find the idea of a single fragment improbable. Yet, it seems to me that the connection pointed out by Fränkel, even if not quite in the way he thought it to be, may very well be the reason for the juxtaposition of the two fragments. This is even more so if we accept on the basis of the Derveni papyrus that B 3 originally formed a single statement not with B 45, but with B 94:

> The sun according to ... nature is a human foot in width, not transgressing in size the proper limits of its width. Or else, the Erinyes, the guardians of Justice, will find it out, so that it does not make any transgression...
>
> ἥλ̣ι̣[ος ...] ̣ουου κατὰ φύσιν ἀ̣νθρω[πηΐου] ε̣ὖρος ποδός [ἐστι]
> τὸ μ̣[έγεθο̣ς] οὐχ ὑπε̣ρβάλλων εἰ̣κ̣[ότας οὔ]ρους ε[ὔρους]
> [ἑοῦς· εἰ δὲ μ]ή̣, Ἐρινύε[ς] νιν ἐξευρήσου̣[σι, Δίκης ἐπίκουροι·]
> [ὅπως δὲ μηδὲν ὑπε̣ρ]βατὸν ποῆι κ[(*P. Derv*., col. 4.7–9)[18]

By the addition of B 94 we have not only the idea of limits, expressed here by the word οὔρους (which, incidentally, chimes nicely with the

[17] Fränkel (1962), 433, and (1960), 271.
[18] Text Kouremenos, Parássoglou and Tsantsanoglou (2006).

εὖρος of B 3), but also the verb ἐξευρίσκω, which is the main verb of B 45 as well. So it seems to me that if not his actual suggestion, Fränkel's basic intuition was correct: the seemingly haphazard juxtaposition of the two *doxai*, one about the size of the sun and the other about the limits of the soul are meaningful, even if this meaning got completely lost in the form these *doxai* are preserved in Diogenes.[19]

But what about Diels' further emendation, the ἰών after πείρατα? This word is more doubtful than πείρατα. To begin with, there is nothing corresponding to it in Tertullian's Latin version, which, as we have just seen, is the major, if not the only, reason to accept πείρατα. Moreover the position of the participle in the sentence may be problematic. Wilamowitz, for example, thought that 'so gestellt ist ἰών undenkbar'.[20] Wilamowitz, moreover, adds that the parallel from Pindar ναυσίν οὔτε πεζὸς ἰών that Diels evokes in order to support his reading only proves that ἰών cannot stand in this position with the required meaning.[21] Jonathan Barnes apparently had similar problems with the same construction when he wrote in his *Mind* review of Charles Kahn's book that 'the orthodox πείρατα ἰών is surely wrong'.[22] Yet epic poetry seems to offer numerous examples of the interjected participle ἰών (*cf.*, *e. g. Il.*, 1.138).

On the other hand, the ὂν or –ον completing the πειρᾶται in the manuscript versions, and which Diels emended into ἰών, are explainable by the fact that the corruption of πείρατα into some form of the

[19] The *doxa* that precedes the one about the dimensions of the sun states that everything is full of souls and *daimones*. Now the columns that surround the quotation of Heraclitus in the Derveni papyrus are indeed full of Erinyes, souls, and *daimones*. The Derveni author's focus is on the Erinyes as we can see it from the mentions of them in the badly mutilated columns 1 and 2. He then explains that the souls of the dead become *daimones*, and that the *daimones* are called assistants of the gods. This is how we get to the Heraclitus text in which the Erinyes are called the assistants of Dike. So, for someone who reads Heraclitus in the eschatological way, somewhat along the lines of the Derveni author, there can be a perfectly good connection between the statement that 'everything is full of souls and *daimones*' and the next statement about the size of the sun. To put it in another way, there is a reason to mention the size of the sun sandwiched between two statements speaking about souls or the soul. This, of course, does not need to correspond to the line of thought in Heraclitus' book, but may well reveal the association of these *doxai* in Diogenes' ultimate source.

[20] Wilamowitz (1927), 276.

[21] Wilamowitz's suggestion is more complicated. He claims that ἐπιπορευόμενος is late, so he suggests replacing it with ἰών.

[22] Barnes (1982), 121.

verb πειράομαι would result in a syntactically impossible construction without such a relative pronoun or ending.

To sum up, the participle is not attested in the manuscripts, it does not have the support of Tertullian, and does not seem to add much to the meaning, and its syntactical position may be problematic. So even if one accepts Diels' emendation, because it explains the received text at the lowest cost, these are good reasons at least not to build too much on the presence of ἰών in one's interpretation, as for example Bollack and Wismann do.

This brings us to the main verb of the sentence: ἐξεύροιο —or something like that. There is bit of a confusion around this verb and the manuscript attestation of it. Let me first summarize the situation before Marcovich's edition of Diogenes Laertius. According to the apparatuses of the different editions ἐξεύροιο was first suggested by Carel Gabriel Cobet' 1850 Didot edition of Diogenes Laertius. The same apparatuses tell us that the best manuscript B (Codex Borbonicus) and the second best manuscript P (Codex Parisianus Gr. 1759) have the third person aorist optative ἐξεύροι ὁ. The third best codex is the Florentine, F, which is a direct descendent of α, the common archetype of B and P. Generally F is less reliable, but sometimes offers good readings —to mention one example from this part of the text, it is the only codex that has the reading βαθύν in B 45, which is accepted by all scholars. F at this place also has the third person, but without the prefix: εὕροι ὁ.

Earlier editors from Stephanus onwards adopted ἐξεύροι ὁ —after all this is the version attested by the two best MSS and is supported by the third best. Cobet then introduced ἐξεύροιο— or at least this is the story we get from the apparatuses. The notorious problem with Cobet's edition is that it not only has no apparatus, but it also lacks a Prolegomena to explain the sources and reasons for introducing alterations in the text. (Actually, Cobet promised such a Prolegomena to his editor, but never submitted it.) What one can nevertheless clearly see from his choices is that he followed F, the Florentine ms, whenever possible. To quote Marcovich on Cobet: 'codicem inferiorem F omni pretio sequitur' (Marcovich [1999] XVII). However, this is clearly not what he does in this case, because, as we have just seen, Cobet has ἐξεύροιο, whereas F has εὕροι ὁ. I have been unable to find out Cobet's ultimate reason for accepting the alternative ἐξεύροιο. Be that as it may, subsequent editors of Diogenes, just as well as almost all Heraclitus scholars, accepted Cobet's version and credited it to Cobet.[23] Even in the apparatus of Marcovich' *Heraclitus*, we are told that B and

P have ἐξεύροι ὁ, and ἐξεύροιο comes from Cobet and was then accepted by Diels.

Now comes Marcovich' edition of Diogenes Laertius. Unsurprisingly, the main text has ἐξεύροιο. The surprise comes in the apparatus: Marcovich reports that the first hands of both B and P wrote ἐξεύροιο, while B² and P⁴ apparently wrote ἐξεύροις. The favourite of previous editiors, ἐξεύροι ὁ, does not even appear in Marcovich's apparatus. What has happened here? From the status of the best attested version, ἐξεύροι ὁ has become completely unattested and indeed is not mentioned at all. Where did all the previous editors, from Stephanus to Long get that ἐξεύροι ὁ was in B and P? Serge Mouraviev apparently had a similar perplexity in face of these contradictory attestations; this is why he reports in his apparatus of B 45 what we find in the apparatus of Marcovich's Diogenes, but then Mouraviev adds, with a question mark in parenthesis, that B and P have ἐξεύροι ὁ.[24]

According to the information I received from Tiziano Dorandi, who has re-examined the MSS, the actual situation is as follows. The first hand of B probably wrote ἐξεύροιο, which is also the reading of the first hand of P —the reading is thus not the invention of Cobet as previous editors reported. ἐξεύροι ὁ, on the other hand, is what the corrector of B (B²) writes, and the same text can be found also in the editio Frobeniana (1533) and its manuscript model Z (= Raudnitzianus Lobkowicensis vi F c. 38, s. xv ex.); this must be the ultimate source of the different editions prior to Cobet. So it is not the case that ἐξεύροι ὁ is not attested, as Marcovich's apparatus indicates. F indeed has εὕροι ὁ. Finally, ἐξεύροις, that Marcovich attributes to B² and P⁴, does not appear in the manuscripts at all, and is an emendation by Wilamowitz.

At this point it is important to stress the value of the corrections of B². As has been emphasized by Tiziano Dorandi in a recent general assessment of B,[25] the primary scribe of B was not educated and apparently did not understand the text he was copying. He left stretches of parchment blank, because he was unable to decipher the original, and he was prone to write 'lettres sans separation et sans aucun sens, des mot sans esprits ou sans accent'.[26] B² (probably a 12th century contem-

[23] The only exceptions known to me are Bollack and Wismann and Lassalle.

[24] Mouraviev's apparatus to the fragment presents all the (partly contradictory) reports of various editors.

[25] Dorandi (2002).

[26] Dorandi (2002), 2.

porary of B[1]), who had in front of him the exemplar of B and who apparently understood what he read, often filled the lacunae left by B[1], corrected his errors, added the missing breathings and accentuations. This is what seems to have happened in this case as well: B[1] did not indicate the word division after ἐξεύροι and the breathing on ὁ, which was then supplied by B[2]. The correction of B[2], together with the corroborative evidence of Z and F, makes a strong case for the third person reading.[27]

Apart from the often mistakenly reported readings of the manuscripts, commentators cite only one reason for preferring the second person ἐξεύροιο against the third person ἐξεύροι, and this is once again Tertullian's Latin version. The text as printed in the edition of Reifferscheid and Wissowa, and quoted by Marcovich in his apparatus of B 45, is as follows:

terminos animae nequaquam invenies omnem viam ingrediens.

The second person future *invenies* can indeed provide a reason for adopting the second person ἐξεύροιο. This is also the reason Bollack and Wismann mention in support of ἐξεύροιο, which, by the way, they ultimately do not accept: 'Malgré l'adaptation de Tertullien, *De anima*, 2, 6 (… *inuenies*) etc'. And this is also the main reason for Mouraviev: 'la deuxième personne de ἐξεύροιο et presque tout le reste est confirmé à la fois par Tertullien *inuenies* et le text parallel de Sophocle: ἀλλ' οὐ γὰρ ἂν τὰ θεῖα κρυπτόντων θεῶν μάθοις ἄν, οὐδ' εἰ πάντ' ἐπεξέλθοῖς σκοπῶν. To my mind, the Sophocles passage (fr. 919.2 Radt) is not conclusive, if for no other reason, because it comes from a dialogue in which one character addresses another, and where the use of the second person is only natural. This leaves us with Tertullian. But if we take a look at the apparatus of Tertullian's text, it becomes clear that *invenies* does not have any early authority, but is a conjecture of the editors. The textual transmission of this part of Tertullian's *De anima* is especially poor. The only extant manuscript of the treatise is the codex Agobardinus (Parisinus Latinus 1622). The trouble is that the first part of the *De anima*, down to chapter 6, and thus including the passage that interests us, is missing from this codex. We, however, have the complete work, including our passage in the 1545 edition by Jean de Gagny and Martin Mesnart, usually marked as B. The text of Gagny and Mesnart is appar-

[27] One may find the substantive composed of the definite article and the participle awkward. But see B 16: τὸ μὴ δυνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι.

ently based on a now lost complete manuscript coming from the same family as our extant but incomplete Agobardinus. The Gagny-Mesnart edition of Tertullian's *De anima*, however, has *not* the second person *invenies* but the participle *inveniens*. The second earliest edition of Tertullian's *De anima*, only five years younger than the Gagny-Mesnart, is in the edition of Tertullian's works by the Czech philologist Sigismund Gelenius. It also contains the parts missing from the extant Agobardinus codex, but I have been unable to find out what text Gelenius used for his edition of the *De anima*. (Apart from Rhenanus' 1539 edition, which does not include the *De anima*, Gelenus apparently used the Codex Masburensis, which does not have the *De anima* either —so where did he get the *De anima* from?) Whatever his source was, at the crucial point Gelenius prints the infinitive *invenisse*. This is also the reading Waszink adopts in the most recent authoritative edition of the text. If so, there is no early authority for the use of the second person in Tertuallian's Latin.

Why did the Reifferscheid-Wissowa edition of Tertullian introduce the second person *invenies*? The answer, I think, is clear. The editors refer to the source of the Greek original in Diogenes Laertius, for which they surely consulted Cobet's edition, which as we have seen, prints ἐξεύροιο, and which, as we have seen has no apparatus. They also refer to the fragment by its Bywater number, and in his edition of the fragment Bywater followed Cobet's text. On the basis of the then most current editions of Diogenes and Heraclitus the editors of Tertullian had every reason to think that the verb in the Greek was in the second person, so they emended the received Latin to the second person in order to accommodate it to its assumed Greek original. Had they made their edition prior to Cobet, using previous editions of Diogenes, they would have found ἐξεύροι ὁ and might have emended the Latin accordingly. But they used Cobet, and from that moment onwards the Latin version, based on Cobet's text, was thought to give independent confirmation for the second person singular. And, somewhat curiously, Heraclitus scholars keep using Tertullian's emended text in order to find support for the second person in the Greek, even after Waszink published his philologically superior text of Tertullian, in which he, reasonably enough, went back to one of the authoritative early editions of Tertullian and printed the infinitive *invenisse* instead of *invenies*. Tertullian, thus, is no evidence for the second person in Heraclitus' original.

So much about the paleographical situation. Let me now add some formal and stylistic reasons that, I think, speak in favour of ἐξεύροι ὁ.

Although it is not mentioned in any of the commentaries I have consulted, it is a striking formal feature of the standard version of B 45 that it is the only instance among Heraclitus' extant sayings, generally accepted as authentic, in which the verb is in the second person singular. I add the qualification 'generally accepted as authentic' because Plato's version of the river fragment listed under B 91 also uses the second person singular optative: δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης. Some, *e. g.* Marcovich and Graham, reject all versions of B 91. But even most of those who take B 91 to be authentic do not think that Plato's version preserves Heraclitus' original text; overall preference is given to the more impersonal formulation preserved by Plutarch, which uses the infinitive: ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δὶς τῷ αὐτῷ.

One reason to discredit Plato's version has been exactly the use of the second person singular. Bollack and Wismann (1972), 268, for example suggest that the second person singular is a clear sign of the fact that Plato adopted the original wording to the formal features of the dialogue. To counter this objection, Leonardo Tarán, one of the few recent commentators who defend the wording found in the *Cratylus*, tries to find support in B 45. B 45 shows, argues Tarán, that Heraclitus sometimes did use the second person singular.[28] But, as I have just argued, the use of the second person singular in B 45 is not as certain as it is generally supposed to be.

When referring to human behaviour or the human condition in general, Heraclitus often uses the impersonal and descriptive third person plural (B 1, B 34, B 19, B 56, B 12, B 104, B 110, B 51, B 20), sometimes specifying that he is speaking about the populace (B 2, B 17). For general statements, he can also use the third person singular (B 18, B 87, B 26), or the first person plural (B 21). The first person plural can also be used for statements with a normative force (B 47) as an alternative to impersonal constructions (B 43, B 44, B 80). Only in B 45 would Heraclitus employ the second person; it is the only fragment in which he would directly address someone.

The use of the second person singular imitates the situation of direct teaching, a rhetorical position that is frequent in archaic wisdom literature and philosophical texts. In those cases, however, the direct address is a feature that corresponds to the dramatic framing of the work as a whole. The text as a whole is addressed to someone with definite identity. So we can know that the addressee of Hesiod's *Erga* is

[28] Tarán (1999), 48.

Perses, and that Empedocles' instructs a certain Pausanias. And even if the addressee is not named, the goddess in Parmenides' poem speaks to a person about whom we can know at least something. Heraclitus' other fragments, starting with B 1, make it unlikely that Heraclitus worked with such a rhetorical or dramatic device: Heraclitus' *logos* is not addressed to a fictive or real disciple. Even in those cases where the second person address could perfectly find its place, he prefers an impersonal construction. He does not after all say —or rather write— that 'Listen not to me but to the *logos* and agree that…'

Let me finally add an admittedly more subjective remark. The direct address and the teaching position would ease the intellectual solitude and isolation of Heraclitus, so pronounced in the rest of the fragments. Heraclitus would have someone to speak to, someone to teach directly. Addressing someone directly would create a more intimate atmosphere, otherwise alien to Heraclitus' stern discourse.

In sum, for all these reasons, philological, formal, and stylistic, I have some preference for the version ἐξεύροι ὁ.

The last textual question concerns the entire last colon: οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει. Some, *e. g.* Bywater, Zeller and Ramnoux, doubted the authenticity of this part of the text mainly because it is missing from Tertullian's Latin version. Even Serge Mouraviev thinks that the authenticity of this colon 'n'est pas tout à fait certaine'. What may add further force to the argument from the lack of the phrase in Tertullian is that the remark about the deep *logos* of the soul would fit Tertullian's argument perfectly. Tertullian's reason for quoting Heraclitus is exactly the point that the soul is such a difficult and obscure subject that resists philosophical inquiry, whereas only a few words are needed for the Christian to obtain complete understanding of it.

The best external evidence I found for the authenticity of the phrase comes from Plotinus' treatise *On the Impassibility of the Incorporeal* (3.6.15), which, as far as I can see, has not been mentioned by Heraclitus' commentators in this context.[29] Plotinus has just pointed out that the power of matter is far weaker than that of the soul (ἡ δὲ ἀσθενεστέρα γάρ ἐστιν ὡς πρὸς δύναμιν πολλῷ ψυχῆς). Then he continues by saying that ἀλλ' εἴ ποτε ἐξεύροι αὐτὴν λόγος βαθύς τις ἐξ ἄλλων ὄντων κτλ. I cannot imagine that λόγος βαθύς, together with the verb

[29] The parallel has however been noted by Plotinus scholars. *Cf.* Stamatellos (2007), 161, and Fleet (1995), 250. Surely, this parallel can only show that the last colon was included in the version or versions used by both Diogenes' source and Plotinus.

ἐξεύροι, and in a context where the soul has just been mentioned, is not an allusion to Heraclitus' B 45 —including its ending.

There are some further passages, coming from a Hellenistic Jewish background, which I think echo B 45 together with its ending. At least two such texts are in the Septuagint. One is in the apocryphal Book of Judith 8.14.1 where we read: ὅτι βάθος καρδίας ἀνθρώπου οὐχ εὑρήσετε καὶ λόγους τῆς διανοίας οὐ διαλήμψεσθε which Marcovich quotes only partly and —mistakenly, I think— dismisses its relevance. Another is the Septuagint translation of Proverbs 18.4: ὕδωρ βαθὺ λόγος ἐν καρδίᾳ ἀνδρός, ποταμὸς δὲ ἀναπηδύει καὶ πηγὴ ζωῆς. (I have not found this text mentioned in relation to B 45 in the commentaries I have consulted.) What these parallels and allusions can establish is that by the late Hellenistic age Heraclitus' saying was known with the last colon; they cannot of course remove all doubts about its authenticity. Apart from these textual arguments, one could also add the stylistic consideration that adding the striking punch line οὕτω βαθὺν λόγον, without any connective, is quite characteristic of Heraclitus' style.

Opting for the third person reading and retaining the last colon opens up a further syntactic ambiguity: the subject of ἔχει can be not only the soul, but also the one who travels on every road. At this stage, I only mention this result, but will come back to it in the last part of the paper.

Let me now conclude this survey on the text of the fragment. I have argued that there are good reasons to accept the emendation πείρατα, whereas there are reasons to doubt the emendation ἰών. Further, there are philological and stylistic reasons to prefer ἐξεύροι ὁ to ἐξεύροιο. At the very least, it should be kept as a possible source of (intentional) syntactical ambiguity. After all, Heraclitus' supposed original and its early copies did not indicate either word limits or breathings; these early written versions must have been ambiguous on this point. If so, our interpretation also should take into account this possible ambiguity —a well-known stylistic device of Heraclitus. Finally, there are fairly good reasons, although by no means conclusive, to accept the authenticity of the last colon of the fragment. The ensuing provisional text and translation are as follows:

> ψυχῆς πείρατα [ἰών]
> οὐκ ἂν ἐξεύροι
> ὁ πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν·
> οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.
> He who travels every road will not find out the limits of the soul [as he goes], so deep a *logos* does it/he have.

III

It is time to turn to the interpretation of the text. The complexity and dynamic character of this fragment stem, it seems to me, from the fact that the successive elements of the sentence regularly force the reader to modify the expectations that he or she has built up on the basis of traditional conceptions on the one hand, and the previous elements of the sentence on the other. The sentence is composed of four syntactic/semantic units: (a) the soul's limits, which (b) will not be found out, (c) the traveller, and finally (d) the depth of the *logos* that the soul, or according to a possible construction of the third person interpretation, the traveller has. On either construal, this final clause is supposed to explain why the traveller will never find the limits of the soul.[30]

First, what kind of soul is the fragment speaking about? Two distinct lines of interpretation have been on offer. Some interpreters, like Kahn, Bollack and Wismann, and Kirk, Raven, and Schofield, take the reference to be to the common, divine cosmic soul, whereas others like Snell, Marcovich, Dilcher, and Pradeau think that Heraclitus speaks about the individual soul.[31] Taking this latter option, we still have alternatives. Heraclitus may speak about individual human souls in general or about some particular soul.

The word, ψυχή, must naturally evoke in Heraclitus' audience the traditional conception of the soul from epic and early lyric poetry, and, in the relevant cases, the religious and philosophical ideas of Pythagoras, the Orphics, and the Milesians. Yet the conjunction of the first two words ψυχῆς πείρατα already bursts this expectation. In the traditional conceptions, it does not make much sense to speak about the limits or end points of the soul. Indeed, a *TLG* search shows that this construc-

[30] As the grammars tell us, the potential optative with ἄν in general can express a whole range of modality from sheer possibility to a fixed resolve with future reference. The future reference is retained when an aorist is used, but then the word expresses not a possibility but rather a *fact* that will, or will prove to, be true. In our case, this consideration is reinforced by the further fact that the potential optative with a negative generally expresses not a possibility, but a strong assertion. So even if the potential optative otherwise normally states a 'future possibility, propriety, or likelihood, as an *opinion* of the speaker' (Smyth, §1824), in this case it is not an opinion and not a likelihood, but a strongly asserted fact that the traveller will not find out the limits of the soul.

[31] World soul: Kahn (1979), Bollack-Wismann (1972), 163–164. Individual soul: Marcovich (1967), 367; Snell (1953), Dilcher (1995), Pradeau (2002).

tion remains a peculiarity of Heraclitus, unparalleled in the whole *TLG* corpus.[32] The first syntactic unit of the fragment thus already creates tension and raises questions: what kind of soul does Heraclitus have in mind such that it has limits or end-points? Or, alternatively, what kind of limits or end-points does the soul have? *Prima facie*, the translations of the word πείρατα may suggest that the limits should be conceived as borders: this is how far the soul is allowed to go. But the LSJ and a *TLG* search tell us that πέρας or πεῖραρ, as opposed to words like ὅρος, do not refer to such external boundaries but exclusively to the internal extremities of the spatial extension of a thing, often in the sense of the end point of a forward movement.[33] Accordingly, the πείρατα of the soul, in the first instance must refer to the internal limits of the extension of the soul, possibly in connection with a passage or forward movement within that extension. The soul, after the first two words of the fragment, appears to be something that has extension.

This impression is strongly reinforced by the clear allusion to a typical epic construction with πείρατα. As commentators have often noted, the expression ψυχῆς πείρατα echoes the epic constructions πείρατα γαίης (*Il.,* 8.478–9, 14.200, 14.301; *Od.*, 4.563, 9.284; Hes., *E.*, 168), πείρατα Ὠκεανοῖο (*Od.*, 11.12), and πείρατα πόντοιο (*Il.*, 8.478–9). Paradoxically, the fact that the traveller will never reach the limits of the soul only strengthens the force of these parallels, because travellers in Homer often sail or march on the *limitless* sea or earth. The allusion to the Homeric expressions presents the ψυχή in Heraclitus' sentence as one of the spatially extended cosmic masses, on a par with the earth and the sea. This consideration immediately recalls Heraclitus' B 36 which, once again, treats the soul on a par with exactly the same cosmic masses, water and earth:

> ψυχῇσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι,
> ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι,
> ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται,
> ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή.
> For souls it is to die to become water, for water it is to die to become earth, from earth water is being born, from water soul.

[32] Constructions with ὅρος are attested from later ages; also cases where ὅρος has the meaning 'limit' or 'boundary', and not 'definition'. In such cases it sometimes refers to the boundary between soul and body. From our point of view, particularly notable is Philo, *De sobrietate,* 6.6: τοὺς ψυχῆς ὅρους μὴ ὑπερβαίνειν, εἰ μὴ νεωτέρων πραγμάτων

The reference to the soul's extension and the allusion to the sea and earth speak in favour of the cosmic soul interpretation of the fragment. This reading is entirely in accordance with the cosmological aspect of Heraclitus' psychology evidenced in the testimonies of Aristotle, the Stoics, and Sextus, and according to which the whole range of exhalations, connecting water to the heavenly fire, can be called air.[34] On this reading, the limits of the soul, if there are any, should be along the vertical directions.

It is true on the other hand that a reference to a more standard, individual soul would guarantee more autonomy to the saying in so far as it would require less reliance on Heraclitus' cosmological doctrines (or, more precisely, to a certain interpretation of his cosmological doctrines that I tend to favour). So we should certainly keep this possibility open as well.

At this point it seems useful to turn immediately to the final clause of the fragment. Although it is not connected to what comes before with an appropriate connective particle, the final clause functions as a rhetorical punch line that is meant to explain, or at least to add something important to, the impossibility expounded in the first part of the sentence. At first blush, up to the words οὕτω βαθύν the text seems to reinforce the spatial imagery of the first part of the sentence, and thus also the cosmic interpretation I have outlined above. The word βαθύς suggests that Heraclitus will say something more about the dimensions of the ψυχή: it is because of its vertical dimensions that the limits of the soul cannot be found out.[35]

ἥπτετο γελῶν τὰ ἑτέροις συμπίπτοντα κτλ. The underlined words may be taken as an echo of Heraclitus B 94. A further link between B 45 and (B 3+) B 94?

[33] Onians (1951) dedicates a full chapter to the discussion of the word πείρατα (Part III, chapter II) in which he argues that the apparently disparate meanings of πείρατα in different contexts can all be rendered consistent by the meaning 'bond', as when a rope is knotted and the ensuing loop encircles and delimits what is inside. Marcovich (1967), 367, explicitly claims to follow Onians, but this is not evident in his interpretation or translation.

[34] For a discussion and defence of this interpretation, see Betegh (2007).

[35] In the interpretation of this fragment it is consistently ignored that the word βαθύς means 'high' just as well as 'deep'. *Cf*. LSJ *sv*. Marcovich (1967), 366, first seems to develop his interpretation around the horizontal-vertical opposition, but then gives it a further twist by saying that the word βαθύς refers not really to the vertical dimension, but to the depth of the human organism, and ultimately the blood, from which soul is born according to a certain proportion (*logos*). It seems to me that this interpretation is hopelessly confused.

Yet, once again, the reader is in for a surprise. For Heraclitus' explanation does not refer to the dimensions of the ψυχή, but to the depth (or the height) of the *logos*. (This point, by the way, is often ignored by commentators including Snell, who simply equate the depth of the *logos* of the soul with the depth of the soul, the 'Tiefe der Seele'.[36]) Anyhow, the meaning of the word βαθύς will fundamentally depend on the meaning we give to the word *logos*. And here, finally, we have to face the notorious problem of the meaning of the word *logos*. I cannot even touch upon the question of the general interpretation of this term in Heraclitus, and whether or not there is an appropriate translation that can be applied to all occurrences. But concentrating specifically on this fragment, the interpretations offered are still bewilderingly different. Translations and renderings range from 'proportion' and 'measure' (Marcovich) to 'law' (*Gesetz*, Diels), through 'rational being' (*vernünftige Wesen*, Nestle), 'report' (Kahn), 'formula', 'speech' (*discours*, Conche), 'knowledge' (*connaissance*, Pradeau), and 'reasoned thinking' (Dilcher). I tend to agree with Dilcher that some of these solutions are rendered improbable by the adjective βαθύς: it is unclear what 'deep measure', 'deep proportion' or 'deep law' would mean.[37] Kahn's shifting treatment of the term in this fragment is a clear indication of these difficulties. He starts out by saying that 'Most authors have rightly assumed that *logos* in XXXV [= B 45] must mean 'measure'.[38] But then he continues by saying that it is 'vast, subtle and deep' (1979) 130 —but how can a measure be 'subtle'? Finally, contradicting the interpretation he offers in the commentary, he renders *logos* as 'report' in his translation.

If we take a look at the later occurrences of the expression βαθὺς λόγος, its usage is fairly consistent. It refers to a thought, argument, reasoning, or doctrine that expresses some important truth but is difficult to obtain and communicate. We have seen above that Plotinus uses the expression to a type of reasoning that may reveal matter as such; he thus seems to use βαθὺς λόγος as a synonym for the 'bastard reasoning', νόθος λογισμός, of the *Timaeus*. Porphyry's phrase βαθὺς ὁ λόγος καὶ μείζων τῆς σῆς ἕξεως (*In Cat.*, 4.1.75.26 *CAG*) is another good example for this usage; here the expression refers to the difficulty of finding out what Aristotle means by συμβεβηκότα. In Patristic texts the expression occurs with a high frequency. Origen, Gregory of Nyssa,

[36] Snell (1982), 17.
[37] Dilcher (1995), 48.
[38] Kahn (1979), 129.

Eusebius, and Cyril are especially fond of this turn of phrase. In these texts βαθύς is often correlated with further adjectives like ἀπόρρητος (*e. g.* Origenes, *Contra Celsum*, 1.24) or μυστικός (*e. g.* Cyril, *De ador.*, 68.416.50). Moreover, the adjective often comes in the comparative where the βαθύτερος λόγος describes the more valuable but more difficult doctrine or view that expresses the truth more fully.

On the force of these admittedly much later occurrences, it might be tempting to understand the phrase in Heraclitus in the sense that the soul is a difficult subject —like matter or the concept of συμβεβηκότα— and thus it is particularly difficult to give an account of it. The πείρατα in such a construction could mean those internal limits of the soul which define it —much the way the word ὅρος would later be used. I could not however find a convincing case where the phrase *x* λόγον ἔχει means that *x* is the object of the *logos*. If so, the expression cannot mean that the account *about* the soul is so difficult.

At this juncture, it is worth mentioning the epistemological readings of *logos* advocated recently by Roman Dilcher and Jean-François Pradeau. According to these readings, the final clause expresses that the soul has a deep and penetrating *reason*, *thinking* or *knowledge* (conceived as the result or outcome of such reasoned thinking).[39] In a sense, this interpretation of the ending of the fragment would be reassuring in so far as we are accustomed to the idea that thinking, reasoning, and knowledge belong to the soul. We should however remind ourselves that this must have been radically new to Heraclitus' intended audience. First, because of the semi-technical sense this interpretation gives to *logos*, which must have been an innovation by Heraclitus and made possible by some very recent developments in the semantics of the word. Second, and just as importantly, endowing the ψυχή with the cognitive power expressed by the word *logos* was just as well a novelty. Interpreters of Heraclitus have rightly emphasized that such an epistemological turn is one of the most radical features of Heraclitus' conception of the soul.[40] Thus, for Heraclitus' contemporaries, for whom it was less unusual to think that, like Odysseus, one has to travel to meet ψυχαί than to think that the ψυχή is the centre of cognition, the ending of the

[39] Dilcher (1995), 48; *cf.* Pradeau (2002), 68: 'Le *lógos* désigne le processus psychique et cognitif par lequel on atteint la connaissance de tous les objects'. Pradeau refers to Dilcher's interpretation of the Heraclitean *logos* approvingly, as a 'remarkable and recent exception' to the cosmological interpretation (66–67, n. 1).

[40] Most fully argued by Nussbaum (1972) and Schofield (1991).

fragment must have been not a comforting coda, but a provocative statement raising further the already high level of tension in the fragment.

This epistemological interpretation may be made compatible with some more standard ones. For even if one translates *logos* not as 'reasoned thinking' as Dilcher does or as 'connaissance' as Pradeau does, but simply as 'account' or 'report', one cannot think that it is any old account or report, but an account that is essentially true, articulate, intelligent, intelligible, and important. Such a report or account presupposes reason, thinking, understanding, and knowledge, especially in Heraclitus who seems to use *logos* in the singular as a veridical term. A *logos* is a report that a rational being offers other rational beings to learn from. This feature of *logos* is further emphasized in B 45 by the adjective 'deep'. The soul offers such a true, articulate, intelligent, intelligible, and important, in a word, deep, report, the subject of which may or may not be the soul itself.

Now what do these considerations about the final clause tell us about the identity of the soul? They are, I think, unproblematic for the cosmic soul interpretation, in so far as it is unproblematic to ascribe a deep *logos* to the cosmic divine soul. The *logos* of the cosmic soul may well be the universal *logos* that each of us should listen to. The same point, however, raises important problems for the individual human soul interpretation, at least if one takes the fragment to refer to individual human souls in general. For in view of his very low opinion of the cognitive state of humans, it is highly unlikely that Heraclitus would ascribe a deep *logos* to individual human souls in general. It is true that, as B 116 states, self-knowledge and correct thinking is a *possibility* for every human being (ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ σωφρονεῖν), yet this possibility is realized only by a few —most people are in a deplorable epistemological condition, and their souls are *barbaroi*. Now if their souls are *barbaroi*, they do not actually possess such a deep *logos*. Thus, on this reading, *logos* in B 45 can only refer to a capacity, faculty, or potentiality that belongs to every human soul.[41] Yet the word *logos*, as Dilcher's historical semantic survey shows, does not refer to a faculty, capacity, or potentiality, even in Heraclitus' reformed usage, but to the *actual* cognition and the already actualized, rationally articulated contents or results of cognition.

[41] Pradeau makes it explicit that he thinks that the term *logos* in this fragment, but only in this fragment, needs to refer to the 'pouvoir où faculté de connaître' (Pradeau [2002], 282).

The same point may be reinforced by B 115, if authentic: 'To the soul belongs a *logos* which augments itself' (ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων).[42] Surely, B 45 and B 115 show clear and strong affinities. In both cases, and only in these two cases, do we hear about a *logos* being attributed to the soul. Moreover, in both cases the statement ascribes some sort of quantitative determination to the soul's *logos*. On this basis, it has sometimes been maintained that the two fragments express the very same idea. Yet, the strong verbal echoes notwithstanding, the two fragments stand also in contrast to each other, in a way that buttresses my previous point: the deep or extended *logos* of the soul is not a given but a potentiality.[43] It is true of every individual soul that its *logos* can augment itself, but it is not true of every individual soul that it actually has a deep *logos*. If we want to take B 45 to refer not to a divine cosmic soul, but to human souls, we still have to admit that B 45 cannot speak about any old individual human soul, but only about the most accomplished souls.

If we accept that the fragment cannot speak about human souls in general, but still want to maintain that it speaks about some human soul, the most natural solution is to think that the reference is to the soul of the traveller. Actually, this makes excellent sense, provided that we take the claim that he travels every road seriously. His soul is accomplished, has such a *deep* logos, exactly because he travels every road. He is then not someone like Hecataeus, criticised in B 40, who travels to some random far-away places in order to collect a hodgepodge of information on various topics. Instead of being a polymath, our traveller is engaged in an unrelenting systematic search that leads to true experience and knowledge, a deep *logos*. And the one who takes *every* road, presumably also takes the famous road up and down —the road, that at least on some ancient and modern interpretations, is the upward and downward path of exhalations, which, as we have seen, was identified by ancient interpreters with Heraclitus' cosmic soul. The soul of our traveller can have such a deep *logos*, because he has a comprehensive experience of the world, including also the cosmic soul and the *logos* of it.[44]

[42] The text is of doubtful authenticity, as Stobaeus, our only source for the fragment, attributes it not to Heraclitus but to Socrates.

[43] In this I follow Robinson (1987), 156, even if I am not sure that B 115 should be given a straightforwardly physicalist interpretation.

[44] The interpretation I am suggesting has important connections with that of Dilcher, inspired by Snell. But according to the Snell/Dilcher interpretation the fragment is about

Somewhat differently, the same point can be made by the alternative syntactic construal opened up by the third person reading of the fragment. As we have seen above, this text allows, if not favours, the construction in which the subject of the verb ἔχει is not the soul, but the traveller. On this construal the standard meaning of the word *logos* is unproblematic; indeed, I take it to be a great advantage of this reading that it allows such a natural meaning for *logos*. Our traveller, as travellers so often, has a 'report' or 'account'. But in so far as he is a systematic traveller, in so far as he travels every road, his account is deep, as opposed to the medley of someone like Hecataeus. And his account will include a report of the road up and down, of his experience about the soul, both cosmic and personal. At the end of the day, the distinction between the cosmic and the personal will not be so important. The *logos* of such a person will not be so different from the cosmic *logos*, and the *logos* of his soul will not be so different from the *logos* of the cosmic soul.

Consequently, the implication of the fragment is not that one will not find out the limits of the soul, *even if* one travels every road. It is rather the paradoxical message that only the one who travels every road will not find the limits of the soul. Travelling all these roads is not an idle and necessarily mistaken attempt, going in the wrong direction, as it were, but rather the precondition of having (a soul that has) a deep *logos*. It is because of one's 'travels', one's comprehensive experience and understanding of the world, that one's *logos* (or the *logos* of one's soul) has become so deep, and this is why one will never find the limits of the soul—only such a person will be aware of the limitlessness of the soul. And at this point the syntactic ambiguity can take effect: *you* can also become that person.

introspection and self-reflection and so the journey is an inner journey. As Dilcher puts it '[t]he soul discloses the inward realm of the mind in which one can wander around without finding any limits' Dilcher (1995), 75. *Cf*. also 76: 'Heraclitus wisely refrains from telling whether or not the soul has limits, but merely states that they cannot be found out by the inward journey of reflection'. Although Dilcher does not say it in so many words, these formulations imply that he also takes the journey to be a positive means of gaining experience. I would however not restrict the 'journey' to introspection and self-reflection. Any genuine experience, about any aspect of the world, makes one's *logos* (or the *logos* of one's soul) deeper.

References

BARNES, J. (1982), *The Presocratic Philosophers.* 2nd ed., rev. London / New York.

BARNES, J. (1989), “The Size of the Sun in Antiquity”, *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* 15: 29–41.

BETEGH, G. (2007), “On the Physical Aspect of Heraclitus’ Psychology”, *Phronesis* 52: 3–32.

BOLLACK, J. and H. Wismann, (1972), *Héraclite ou la séparation*, Paris.

BYWATER, I. (1877), *Heraclitii Ephesii Reliquiae*. Oxford.

COBET, C. G. (1850), *Diogenis Laertii de clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus*. Paris.

DEICHGRÄBER, K. (1938), “Bemerkungen zu Diogenes’ Bericht über Herakit”, *Philologus* 93: 12–30.

DILCHER, R. (1995), *Studies in Heraclitus*. Zurich / New York.

FLEET, B. (1995), *Plotinus* Ennead *III. 6, On the Impassivity of the Bodiless. Translation and Commentary*. Oxford, 1995.

FRÄNKEL, H. (1960), *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. 2nd ed. Munich.

FRÄNKEL, H. (1962), *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. 2nd ed. Munich.

GIGON, O. (1935), *Untersuchungen zu Heraklit*. Leipzig.

KAHN, C. (1979), *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge.

KIRK, G. S. (1954), *Heraclitus. The Cosmic Fragments*. Cambridge.

KOUREMENOS *et al*. (2006) = T. Kouremenos, G. M. Parássoglou, and K. Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus*. Florence, 2006.

KRS = G. S. Kirk, J. Raven, and M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*. 2nd ed., rev. Cambridge, 1983.

MARCOVICH, M. (1967), *Heraclitus*. Mérida.

MARCOVICH, M. (1999), *Diogenes Laertius, Vitae Philosophorum*. Stuttgart / Leipzig.

MOURAVIEV, S. (1987), “La vie d’Héraclite de Diogène Laërce (analyse stratigraphique; le texte de base; un nouveau fragment d’Ariston de Céon?)”, *Phronesis* 32: 1–33.

NUSSBAUM, M. (1972), “ψυχή in Heraclitus”, *Phronesis* 17: 1–16 and 153–170.

ONIANS, R. B. (1951), *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*. Cambridge.

POLITO, R. (2004), *The Sceptical Road: Aenesidemus’ Appropriation of Heraclitus*. Leiden.

Pradeau, J.-F. (2002), *Héraclite: Fragments*. Paris.

Robinson, T. (1987), *Heraclitus: Fragments*. Toronto.

Schofield, M. (1991), "Heraclitus' Theory of the Soul and its Antecedents", in S. Everson, ed., *Companions to Ancient Thought 2: Psychology*. Cambridge, 13–34.

Smyth, H. (1920), *A Greek Grammar for Colleges*.

Snell, B. (1953), *The Discovery of the Mind*. Cambridge.

Stamatellos, G. (2007), *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*. Albany, 2007.

Tarán, L. (1999), "The River-Fragments and their Implications", *Elenchos* 20: 9–52.

Wilamowitz-Moellendorff, U. (1927), 'Lesefrüchte', *Hermes* 62: 276–278.

"If all things were to turn to smoke, it'd be the nostrils would tell them apart" or Heraclitus on the pleasures of smoking

CATHERINE OSBORNE
University of East Anglia

Introduction

I shall start by asking what Aristotle knew (or thought) about Heraclitus: what were the key features of Heraclitus's philosophy as far as Aristotle was concerned? In this section of the paper I suggest that there are some patterns to Aristotle's references to Heraclitus: besides the classic doctrines (flux, *ekpyrosis* and the unity of opposites) on the one hand, and the opening of Heraclitus's book on the other, Aristotle knows and reports a few slightly less obvious sayings, one of which is in my title.

Once we have assembled a summary of what Aristotle recalls, we can ask some further questions. Is there any systematic connection between the bits that Aristotle reports? Do they hang together? Ought we to see here some relic of an Aristotelian understanding of what made Heraclitus tick? If we juxtapose these themes and Aristotle's comments on them, I suggest, we can generate some suggestive motifs, in particular a rather curious fascination with smoking, and the pleasures of inhaling.

Finally, just for fun, it seems worth exploring the idea that smells (and the way the world would be if smells were the only differences to be discerned) are somehow important in understanding what Heraclitus was doing.

1. Aristotle's Heraclitus

Aristotle is one of our earliest sources of evidence for Heraclitus's thought.

It is common practice in researching an ancient thinker, and in particular one such as Heraclitus whose thought seems to be composed of a chaotic jumble of small and unconnected sayings, to collect as much evidence from all the ancient and not so ancient testimonies together, and try to assemble it into some kind of reconstruction that bears as few traces as possible of the intervening process of transmission. But there is another scholarly and philosophical project which, to my mind,

ought to be taken more seriously than it is: namely the practice of taking notice of the way that a thinker was understood by each of his successors, in the light of that person's own preoccupations. Perhaps it is particularly enlightening to do so in relation to the earliest interpreters, for in that way we get a sense of how the work was reported in the centuries immediately after the work had been current. Such investigation of the ancient sources is a philosophical project in its own right, because, as always, doing the history of philosophy is doing philosophy, and when Aristotle reads his predecessors he is doing philosophy. So if we do this for Heraclitus, looking at what Aristotle has to report on him, we find here not just *a* way of reading Heraclitus in the fourth century B. C., but in particular we can ask about the aspects of Heraclitus which Aristotle in particular took to heart.

Does this tell us about Aristotle or about Heraclitus?

Perhaps both.

So in what follows I intend to survey under a number of headings the main topics that seem to have figured in Aristotle's mind as "What Heraclitus was about". It may be interesting to see, because it may not look exactly like what *we* ourselves have in mind as "What Heraclitus was about". And it also throws up one particular theme, to which I will turn in the later part of the paper, which is about smoke and smelling things. That theme also seems to be worth thinking about, for philosophical reasons and not just historical ones.

2. Aristotle's Heraclitus (i) Surveys of cosmology and metaphysics

Heraclitus is, for Aristotle, one among the predecessors whose views should be included in a survey of the existing opinions on a topic before embarking on his own discussions and solutions of the problems.

One of the classic passages of this sort is in the first book of the *Physics.* Heraclitus does not appear by name there, except as someone committed to the identity of opposites (*i. e.*, not as a predecessor in physics but as a warning against a logical error).[1] But in the comparable review in *Metaphysics A* Heraclitus does appear by name, as someone who held (along with Hippasus of Metapontum) that the first principle of things was fire.[2] If we read back from this evidence into the *anonymous* sum-

[1] Aristotle, *Phys.,* A 2 185b 19.

[2] *Metaph.,* 984a 7.

maries of earlier views in the *Physics* it seems safe to suggest that in the *Physics* too, where Aristotle classifies thinkers according to how many first principles they named, Aristotle thought of Heraclitus as one among the collection of thinkers who held that there was *one* first principle that was *subject to change*.[3]

At *Physics,* 184b 16–18, for instance, the natural philosophers (*phusikoi*) are said to hold that there was one changeable first principle. No names are given, and Aristotle proceeds to say "some saying that the first principle was air, some that it was water", as though he was thinking of Thales and Anaximenes above all.[4] But later, at the start of chapter 4 of book 1, when Aristotle returns to discussing the early physicists (after a digression on Eleatic monism) he suggests that people who chose one element as the substratum made it "either one of the three or something else which is thicker than fire but thinner than air". Here the suggestion that the one substrate might be "one of the three" extends the earlier list of two candidates, air or water, to include a third, which we should probably suppose is fire, given what Aristotle says elsewhere.[5] And, by extrapolation from the *Metaphysics*, we must surely be right to suppose that he envisages Heraclitus and Hippasus as examples of thinkers who chose fire as their first principle.

All of this is a long-winded way of saying what we already knew implicitly, that when Aristotle is thinking about the physics and ontology of the Presocratics he classifies Heraclitus as a physicist who posited one non-permanent first principle, and that first principle is fire. This might not be how we like to think of Heraclitus —as first and foremost a cosmologist with fire as a material first principle. But there is no particular reason to think that this was how Aristotle thought of Heraclitus either. Aristotle does, once or twice, put Heraclitus into the list of thinkers with something to say on the physical origins of things, but we needn't suppose that he thought that he was summarising what

[3] The scheme in the *Physics* is to classify the predecessors by the number of first principles that they invoke in order to explain the world. The aim is to make the Presocratics into monists or pluralists, and to divide pluralists into those with a finite number of principles and those with infinite numbers of original elements.

[4] Neither Anaximenes nor Diogenes is named in the *Physics*, but in the *Metaphysics* they appear together as the proponents of air as first principle.

[5] At *Metaph.,* 989a 6–9, Aristotle says that none of the early physicists took earth as the one element, and at 984a 5–9, having listed proponents of water, air and fire he says that Empedocles added a fourth to these three options. This suggests that he thinks of the early thinkers as choosing from a range of three items, air, fire and water.

was *most important* about Heraclitus's thought when he did that. Aristotle was just doing what was necessary in the context, to provide the pre-history of his own immediate project —the development of an account of causation in the *Physics*, or the development of the enquiry into what is real in the *Metaphysics*. Of course, if we insist on reading Aristotle only for his summaries of early physics and metaphysics in these two respective surveys, then we shall come out thinking that Aristotle thought that Heraclitus was a physicist.

In fact, even within those two texts there is ample evidence that Aristotle did not think of Heraclitus only in relation to his fire doctrine. Few of Aristotle's comments on Heraclitus actually occur in these systematic reviews of the existing literature. In a whole range of other contexts, in these and other texts, Aristotle draws on Heraclitus for illustrations of possible positions or as a stimulating dialectical interlocutor. Let us turn now to look at the more isolated reminiscences that come to Aristotle's mind in other contexts.

3. Aristotle's Heraclitus (II): the isolated reminiscences

Because these occasions for mentioning Heraclitus do not belong to any systematic review of Presocratic Philosophy we can assume that on these occasions, where Aristotle quotes Heraclitus *out of the blue*, Heraclitus came to Aristotle's mind "from memory" so to speak. That is, Aristotle did not go to Heraclitus's book to *look up* what Heraclitus said on the subject. Rather, when discussing some theme, it occurred to Aristotle to mention some feature of Heraclitus's thought, or to quote from his text, *because Heraclitus meant something to him* —because *that* feature of Heraclitus's thought sprang to mind, as something relevant to the issue under discussion. It seems to me, therefore, that if we look at what Aristotle says about Heraclitus on those other occasions we can arguably get a sense of what *Aristotle* thought were the striking or original themes in Heraclitus. We can see what Heraclitus meant to Aristotle, what he took him to stand for, or what he found memorable in his work.

Fire

It is true that fire does figure in one other context, besides the reviews of early cosmological principles. In book 3 of the *Physics,* 205a 1–5, Aristotle mentions the idea that periodically everything becomes fire

and he attributes this idea to Heraclitus. From the context, it is clear that he means that the entirety of things becomes fire simultaneously, not that each thing severally derives from and returns to fire intermittently or on occasion. This is confirmed by another allusion to periodicity at *De caelo,* 279b 14, where Aristotle couples Empedocles and Heraclitus together as thinkers who held that the universe oscillates eternally between two states. It is not explicitly said that for Heraclitus the state into which the cosmos is destroyed is fire, but that is the natural conclusion if we juxtapose the *De caelo* allusion with the more explicit wording of the *Physics.*

So we have one, or at most two, references to the idea of a periodic destruction into fire. But it still remains true that the physical and cosmological themes are *not* the ones that figure most prominently in Aristotle's intermittent allusions to Heraclitus.

Let us turn to look, then, at what are the principal themes for Aristotle.

Everything flows

Most obvious here is Aristotle's frequent mention of the twin ideas of flux (πάντα ῥεῖ), and the river fragment, particularly in the version "you can't step twice into the same river". This theme comes up for mention at least four times in the *Metaphysics*,[6] at least three times in the *Physics*,[7] once in the *De anima*,[8] once in the *De caelo*,[9] and once in the *Topics*.[10]

In the *Metaphysics A* passage what Aristotle remembers is not so much Heraclitus as Cratylus. He records Cratylus objecting to Heraclitus on the grounds that he should not have said you can't step twice, because in fact you can't step once. The quotation of Heraclitus's supposed words is therefore embedded in what is effectively a quotation or paraphrase of Cratylus.[11] Arguably some of Aristotle's other allusions to this theme are likely to be allusions to the Cratylus version too, particularly the ones that mention Plato's supposed debt to the Heraclitean legacy of flux.[12] So we may conclude that Aristotle does indeed think of Heraclitus as a

[6] *Metaph.,* A 6 987a 32; Γ 5 1010a 7–15; Γ 8 1012b 26; M 4 1078b 13.
[7] *Phys.,* E 4 228a 8; Θ 3 253b 9; Θ 8 265a 2.
[8] *De anima,* A 2 405a 28.
[9] *De caelo,* Γ 1 298b 29.
[10] *Topics,* A 11 104b 21.
[11] *Metaph.,* Γ 1010a 7–15.
[12] Particularly *Metaphysics,* M 1078b 13.

flux person, and he does think of him as the author of the river fragment, but clearly he associates that particular take on Heraclitus with Cratylus in particular (and also with the dialectical response to it that is represented by the Platonic world of the Forms). For him this is part of a history that belongs not just to metaphysics, but also to the quest for reliable objects for language to talk about.

Contradicting oneself

A second recurrent theme in Aristotle's allusions to Heraclitus is to the idea of *contradiction*, and what we would call the "unity of opposites" material. Notwithstanding the mention of fire as a material principle in Book A of the *Metaphysics*, it is actually the contradiction theme that is most prominent in later books of that work. Heraclitus's reputation for having tried to assert contradictory theses at the same time is discussed twice in Book Γ of the *Metaphysics* and twice in book K.

In the first of these, probably the most famous, we are told that "It is impossible for anyone to believe the same thing to be and not to be, in the way that some people think that Heraclitus said".[13] Again, as with the River fragment and its transmission via Cratylus, we might detect here in the phrase "in the way that some people think that Heraclitus said", an allusion to a history of interpretation and debate on this matter, in which some earlier interpreters before Aristotle had taken Heraclitus to assert (and believe) contradictory propositions.

So we might suppose that Aristotle was reading Heraclitus through the eyes of a previous commentator, as he was with Cratylus and the river fragment. On the other hand, the phrase "in the way that some people think..." might simply be explained by the fact that Aristotle wishes to dissociate himself from this straightforward reading of Heraclitus's propositions. He goes on to say that people don't necessarily *believe* everything that they *say*, which implies that he thinks that Heraclitus did utter (or write) some contradictory propositions, but that he, Aristotle, is sceptical of whether Heraclitus actually sincerely held the views that would be expressed by those propositions —since he, Aristotle, actually thinks that it is not just psychologically impossible, but logically impossible, to believe a contradiction.[14] This would allow us to

[13] *Metaph.,* Γ 1005b 23–25.

[14] The argument is not just that one would be unable to be sincere for psychological reasons, but rather that holding opposite beliefs is being qualified in contra-

read the τινές (some people) to refer to *any* standard reading of Heraclitus that tries to take him at his word.

The propositions that Heraclitus is said to have uttered that are supposed to be contradictory seem to be captured by the phrase εἶναι καὶ μὴ εἶναι (be and not be) in Aristotle's account.[15] Later this is modified to the idea that *contradictions* (ἀντικείμεναι φάσεις)[16] *cannot be true together*, but this is only after Aristotle has shifted the terminology to show that we should be talking about the *truth and falsity* of assertions and denials, rather than the idea of some *thing* "being" and "not being". But it looks as though the primitive, pre-Aristotelian, motif is conceived in *de re* form, as the idea that x *is and is not*, or perhaps that x is F and not-F,[17] both at the same time. Transformed into *de dictu* form, this means that the assertion "x is F" and its contradictory denial "x is not F" will both be *true*. The idea that *every* statement is true (because nothing is made false by the truth of its contradictory statement) is the position on which Aristotle hangs Heraclitus's name in *Metaphysics* K.[18]

One might speculate (and people have speculated) about what Heraclitean material Aristotle has in mind in these discussions of Heraclitus as a purveyor of the truth of contradictions. If we are right that the unanalysed version, before Aristotle reworked it as a *de dictu* claim about the truth of propositions, included the phrase εἶναι καὶ μὴ εἶναι (be and not be) then one option is that it alludes to the phrase "we are and we are not" which attaches to the river fragment in the version relayed by Heraclitus Homericus ("We step and do not step into the same rivers, we are and we are not").[19] If this is right, then we can link

dictory ways, and by the law of non-contradiction it is impossible for one and the same (mind) to be qualified in two contradictory ways. *Cf.* also *Physics,* 185a 7.

[15] *Metaph.,* Γ 1005b 24; 1012a 25; *cf.* 1012b 6; 1062b 2.

[16] 1062a 22, 33; 1063b 16.

[17] Saying the man is a man is no more true than saying he is not a man or is a horse, 1062a 23–25; the thing turns out to be white and not white, 1063b 22.

[18] The converse position, that all statements are false, is attributed to Anaxagoras. The pair of these positions are discussed together at *Metaphysics,* Γ 1012a 25, and *Metaphysics,* K 1063b 24–25.

[19] ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν. Heraclitus, *Quaestiones Homericae*, 24. This fragment (or this version, if there was just one river fragment) is often considered not to be genuine (*e. g*. Miroslav Marcovich, *Heraclitus. Editio maior* [Mérida, The Los Andes University Press, 1967], 206, 11), and it is not even discussed in Charles Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus* (Cambridge, Cambridge University Press, 1979). But the fact that Aristotle seems to allude several

the passages in which Aristotle discusses the flux doctrine and those in which he discusses contradiction; that is we can trace them back to similar material in Heraclitus, and particularly the River Fragments. So far, then, we have one thread of material appearing in Aristotle, namely, the material that supports the idea that everything changes and that every statement is true. The connection between these two doctrines was, of course, already implicit in Plato.[20]

It is plausible to think that the notion that Heraclitus indulges in contradiction harks back not just to the river fragments but to other material that we associate with what we call the "unity of opposites". Two passages suggest that Aristotle was also familiar with this material and linked it to the contradiction theme just investigated.

One is in Book 8 of the *Topics* chapter 5 where Aristotle says that some interlocutors whom one engages in dialectical discussion may try to claim, for instance, that good and bad are one and the same.[21] These people, Aristotle says, will deny that it is impossible for opposites to apply to the same thing. However, he goes on, it is not that they actually hold these views but they are just saying what they think Heraclitus said. Here it is clear that we are to imagine encountering someone who makes "unity of opposites" kind of statements, "good and bad are one and the same", and this implicitly leads them to deny the law of non-contradiction. Aristotle's view is that, as with Heraclitus himself, they are not seriously committed to the truth of this position, but that it is a borrowed position which, in any case, cannot be seriously held.[22]

The other passage is in Book 1 of the *Physics*. Aristotle is discussing the Eleatics' monism, and wonders whether they mean that everything is one in the sense that something that has two names is one and the same, as λώπιον and ἱμάτιον refer to one and the same garment. If that is what Parmenides meant, says Aristotle, then we shall be saddled with

times to a claim expressible as εἶναι καὶ μὴ εἶναι suggests that there is some grounds for reinstating this phrase as plausibly Heraclitean and antedating Aenesidemus and other possible late sources of this wording.

[20] The discussion in Plato's *Theaetetus* attributes flux to Heraclitus in order to provide a metaphysics that supports the idea that every judgement is true and incorrigible. The epistemological side of the bargain is there provided by Protagoras. Protagoras also appears in Aristotle's discussion at *Metaphysics,* K 6.

[21] *Topics,* 159b 30–35.

[22] *Cf.* Aristotle's diagnosis of Heraclitus's insincerity, *Metaphysics,* 1005b 23–25, discussed above.

a situation like what we find in Heraclitus, where what it is to be good is the same as what it is to be bad, or what it is to be not good, and then the same thing is good and bad, man and horse and so on.[23] Whether or not we take Aristotle to be a subtle and intelligent interpreter of the unity of opposites theme, we have to recognise an allusion to Heraclitean material we know from other sources, particularly in the repeated reference to ταὐτόν, "the same". It is also worth observing that in both these passages Aristotle has chosen "good" and "bad" as his example of the things that Heraclitus identifies as one and the same. Clearly that is, as it were, Aristotle's residual memory of what Heraclitus's unit of opposites material was about. The implication is that he was thinking of material with a predominantly ethical, or at least evaluative, feel.

Harmony of opposites

Another set of material relating to the harmony of opposites is also relevant here. In the *Nicomachean Ethics*, 1155b 4, Aristotle is exploring suggestions from Euripides and Heraclitus about the role of opposition in harmony. He attributes a number of thoughts to Heraclitus, some of which may be roughly verbatim:[24]

> ...and Heraclitus [used] the expressions 'τὸ ἀντίξουν συμφέρον' and 'ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν' and 'πάντα κατ᾽ ἔριν γίνεσθαι'.
>
> Aristotle, *Nicomachean Ethics,* 1155b 4–6

Here the theme is clearly harmony, and in particular the idea that the ideal harmony is composed of things at war with each other. This theme is distinct from the unity of opposites, because it denies that the opposed items are identical. On the contrary it maintains that they are different, and that their difference is crucial to their harmonious coexistence. Aristotle cites the expressions in an ethical context, and there is confirmation that he thought of them as having some ethical or political import in the fact that a similar theme occurs in the *Eudemian Ethics,* 1235a 25, where again Aristotle is discussing the idea that opposites attract, and cites Heraclitus as follows:

[23] Aristotle, *Physics,* 185b 19–25.

[24] Marcovich presents them only as a reminiscence of B 80; DK identifies B 8 here.

> And Heraclitus condemns the poet who says "Would that strife were eliminated from among both gods and men" (*Iliad*, 18.107); for there would be no harmony if there were not high pitch and low pitch, nor would there be animals without female and male being opposites.
>
> *Eudemian Ethics,* 1235a 25–29

It is unclear, as usual, how much of this extract purports to report Heraclitus's own thoughts, but it appears that Aristotle means to suggest that Heraclitus directly and explicitly attacked Homer for expressing the desire that strife should be eliminated. The "for..." clause appears to supply what Aristotle understands to be Heraclitus's reasoning or something like it. The reasoning offered is not ethical or psychological —the examples are musical and biological— but Aristotle is using the idea in an ethical context and he evidently treats it as a thesis that has bearing on ethical and political strife.

The opening words of Heraclitus's book

Aristotle records the opening sentence of Heraclitus's book, part of fragment 1, at *Rhetoric* 1407b 14:

> For it is an effort to construe Heraclitus's writings because it is unclear whether a word goes with what comes after or with what comes before, *e. g.,* at the beginning of his book. He says "Of this *logos* which is always people are ignorant". It's unclear which word to construe "always" with.

As with the other texts, it is likely that Aristotle is here quoting the line from memory. Perhaps he recalls Heraclitus's words because his own grammar teacher used them as an illustration of the importance of good sentence construction. Perhaps it comes to mind because Aristotle had read Heraclitus's book and memorised its opening words.

In modern discussion of Heraclitus, fragment 1, which is cited at much greater length by Sextus Empiricus, is a key source for what we call the "*Logos* doctrine" in Heraclitus. That is, modern scholarship makes much of the idea that there is a "logos", a formula or account which structures the way the world works and which is implicitly presented in the words that Heraclitus writes. Aristotle, however, passes over this aspect entirely in silence: nothing in any of his discussions of Heraclitus suggests that he knows of such a thing. Of course the silence does not itself prove that he did *not* have any interest in such a theme, but it might seem surprising (if he knew of it) that he does not mention it either in connection with the unity of

opposites or in connection with the physics of fire and change. At any rate, when he recites the opening sentence of fragment 1 in the *Rhetoric,* Aristotle's interest is only in the grammatical construction of the sentence, and he declines to comment on the content.

4. Smoke

So far, then we have seen evidence that Aristotle identifies Heraclitus with conflagration, flux, contradiction, ambiguous expressions, the prevalence of opposition and the unity of opposites. This is hardly very exciting. It's rather just what we might expect. But it's the rest of the material, scattered elsewhere in Aristotle's work, that seems to me to be interesting: that is, the strange and random bits of Heraclitus that Aristotle sometimes remembers that do not have any obvious connection with any of these five great Heraclitean themes. Here is what he recalls: (I) It's hard to fight against the temper, for it puts the soul at stake;[25] (II) Heraclitus said that soul, which is a vapour, is the source from which everything else is put together;[26] (III) Some people, including Heraclitus, think that the sun is some kind of fire sustained by vapours and is new every day;[27] (V) Some people, including Heraclitus, think that smell is a smoky inhalation whence Heraclitus said that if everything were to become smoke, it would be the nostrils that would tell them apart;[28] (IV) The pleasure of a horse and a dog and a man are all different, and donkeys would choose sweepings rather than gold.[29]

When we juxtapose these ideas in this way there seem to be some common threads: there are several things about souls, and several things about vapours and inhaling the vapours. And this seems to be not unrelated to fire and burning, in the case of the sun, and there's clearly a connection between burning and the smoky outputs that we'd have to discriminate if everything became smoke. Add to that the thought that the pleasure of each thing might have something to do with what nourishes it, and what smells it likes, and we have quite a smelly theme

[25] *Eudemian Ethics,* 1223b 22; *Nicomachean Ethics,* 1105a 7; *Politics,* 1315a 29; quoting Heraclitus fragment 85.

[26] *De anima,* 405a 26.

[27] *Meteor.,* 354b 33, quoting Heraclitus fragment 6.

[28] *De sensu,* 443a 23–24, quoting Heraclitus fragment 7.

[29] *Nicomachean Ethics,* 1176a 6–8, quoting Heraclitus fragment 9.

going for us here. So that is what I wanted to explore, taking a cue from Aristotle. What is all this about the pleasures of inhaling smoke?

The first thing to do, perhaps, is to explore the quotation that is the title of this paper, fragment 7. "If all things were to turn to smoke, it'd be the nostrils that would tell them apart".[30] What is going on here? Aristotle is interested only in the idea that a lot of earlier thinkers took smell to be a smoky vapour. In fact it looks as though the quotation from Heraclitus has got slightly misplaced —indeed as though it ought to have been a mere footnote in his lectures— since the sequence of the text runs much better without it.[31] But aside from the questions of how to reconstruct Aristotle's lecture notes at this point, there is not much to be gained from exploring his analysis of Heraclitus here, since it is geared simply to illustrating the idea that smell is the smoky type of exhalation (a dry one) as opposed to steamy kinds of exhalation, which are the moist ones.[32] But we can still ask what Heraclitus's point was when he originally produced this saying.

How we take this fragment will depend upon whether we read the conditional as counterfactual or not. When Heraclitus envisages that everything might turn to smoke, is he referring to a situation that does occur periodically, or something that might occur sometime, or is he entertaining a thought experiment?

Let's take the first alternative first, since it has something going for it (but, philosophically, rather less than the second alternative I think). Suppose Heraclitus is referring to a time when (or place where) all things turn to smoke, and this is a perfectly routine event. There are two occasions to which this might refer: one is the idea of a periodic conflagration, in which everything is consumed by fire —a doctrine which, as we have already seen, Aristotle attributed to Heraclitus.[33] The other is what we experience after death, in Hades.

[30] εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν. (*De sensu,* 443a 23–24.)

[31] The phrases immediately before and after the quotation in the manuscript are almost identical, and clearly one is a doublet of the other. The editors have proposed transferring the one from before the quotation to after it, and amalgamating it with the second. But surely the most plausible explanation is that the quotation from Heraclitus interrupts the flow of the sentence, and is, as it were, a footnote, not integrated into the text.

[32] This is not to say that the context is misleading or faulty (contra Harold Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* [Baltimore, Johns Hopkins Press, 1935], 322; G. S. Kirk, *Heraclitus: The Cosmic Fragments* [Cambridge, Cambridge University Press, 1954], 233; Marcovich *Heraclitus. Editio maior*, 419).

[33] *Physics,* 205a 1–5.

There is one *prima facie* problem with supposing that the saying refers to the period when everything is consumed by fire, since at that time presumably there would be no animals with nostrils to serve as the perceiving subjects. We shall consider later whether this worry also applies to the alternative counterfactual reading, but for now let us note that it is at least paradoxical to speak of a time when everything has become smoke and when, in consequence, the discernment is done by *nostrils*.[34] More disturbingly, the idea that things turn to *smoke* seems to be distinct from the idea that everything is consumed by *fire,* for smoke seems to be the after-effect of a fire. So are we referring to a distinct period, not the period of total fire, but a subsequent period of universal smoke? A third worry might be the thought that when everything turns to fire, that eliminates all differences,[35] so it seems that once the conflagration has occurred, there *are* no differences to be discerned; so surely the nostrils would not do any distinguishing of things, since there are no different things to be identified. These are problems that seem to count against taking the conditional to refer to an actual occasion when things turn to smoke, at the conflagration.

The second option, then, is to take the thought to refer to another actual occasion, namely how things are for souls in Hades. Is it the case that our experience of things is very different after death? Do we, perhaps, live by our noses there? Well, there is some evidence to support that idea (besides the fact that we are told in another of Heraclitus's sayings that what awaits us when we die is far different from what we suppose).[36] Plutarch in *De facie in orbe lunae*, 943 E, links the idea that *souls are nourished by exhalations* with the idea that *souls operate by the sense of smell in Hades.*[37] As in Aristotle, then, we have here a link

[34] How paradoxical is this thought? I suspect it depends rather on what the "nostrils" (ῥῖνες) are. This *might* mean the fleshy part that we think of as the nose, but I suspect it is rather trying to refer to the specific sense organ that detects smell (perhaps even to a passage or channel through which vapours can pass). Could one have the nasal passage without there being the nose round it? Or suppose we imagine that the sensory mechanism is itself composed of vapour or of some stuff capable of carrying smell (typical of a like-by-like theory of sensation such as was common in the early Greek period) then again it might seem not obvious that there is no smelling to be done in a world where all there is is smoke (for some smokey bits might be reacting to others).

[35] All things are an exchange for fire, and fire for all things, like goods for gold and gold for goods, fragment 90.

[36] Clement, *Stromateis,* 4.144.3, quoting fragment 27.

[37] ὅτι αἱ ψυχαὶ ὀσμῶνται καθ' Ἅιδην, Plutarch, *De facie in orbe lunae,* 943 E, citing Heraclitus fragment 98.

between *exhalations* and the sense of smell, but this time we also have Plutarch's specification that the place (or time) where smell is the operative sense for functioning is "in Hades".

Where is Hades and what are the conditions like there? As Kahn points out, a standard etymology for Hades is "sightless" (ἀϊδής),[38] so the idea that we might not be using the sense of sight there is a familiar one. But we also need to take note of the myth within which Plutarch himself cites this Heraclitean view, which (as Kahn again observes)[39] locates Hades as an airy region between the earth and the moon, from which the purest souls beam upwards towards the sun in the form of a ray of light. Kahn speculates that Plutarch's version retains more than a little of Heraclitus's model, and that we should understand that these souls that have to use the sense of smell in Hades are the ordinary, less than fully dry souls, which inhabit the intermediate region that is called Hades. They are "nourished by exhalations", on this view, in the sense that, being insubstantial, they require nothing more solid than some kind of vapours to keep them going.

Arguably, we need not ascribe the Platonic/Plutarchian idea that Hades is in the upper sky, to Heraclitus, as Kahn does, or to Aristotle. Two other options strike me as compatible with the material we have here. One is that Hades was an underworld for Heraclitus, as traditionally: that it was a place beneath the earth which is dark and murky, perhaps even foggy, and occupied by intangible and soundless shades which are themselves composed of vapours.[40] In those conditions, the only sense that could pick up any detail in Hades would be the sense of smell (there being nothing to see, feel or hear down there). Another option is that the souls of the dead occupy *the same region* as the living, only that *things seem different to them*, because they use only the sense of smell and are nourished only by vapours. This would mean that they and we live in *different worlds*, just insofar as we pick up *different distinctions* in what is otherwise a common world, just as the sleepers enter a different world when they fall asleep.

These, then, are two options for taking the conditional "if all things were to turn to smoke" to refer to a situation which does sometimes obtain, namely either at the conflagration or *in Hades*. Of the two I think

[38] Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus,* 257, citing Plato, *Cratylus,* 403a 6.

[39] On this material see particularly Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus,* 258.

[40] See Aristotle, *De anima,* 405a 28.

the second is preferable and enjoys more support from the other Heraclitean material that we know.

However, the other alternative remains to be investigated, whereby the conditional is read as counterfactual, as a thought experiment to test our intuitions or to bring us to see some truth about our grasp of the world. This reading was preferred by Reinhardt.[41] On this reading we are to *imagine* all things turning to smoke (though of course this is never a situation that would obtain, or at least not one we expect is likely to obtain) and *if* that were the case then the sense we would need to employ would be the sense of smell.

As above, we might worry whether this thought experiment makes sense, for how could there be a perceiving subject if all that exists are the smokey objects? Yet the worry seems less severe for this reading, for we do not need to imagine that this situation is really one which could occur (I mean we need not imagine that there really is such a situation and in that situation some hypothetical nostrils exist and do make discriminations between things). For even if it were logically impossible that both (I) everything was turned to smoke and (II) there were some non-smokey perceiving nostrils, it might still be true that were it to be the case (*per impossibile*) that all perceptible objects were smoke, then the distinctions between then would be picked up (if picked up at all) by nostrils. Or, less counterfactually, in case all things did turn to smoke, then it would be nostrils that would be needed. And, of course, the other provisos mentioned above about what "nostrils" might be also apply here.

Kahn tries to discredit Reinhardt's counterfactual reading on the basis of two things. First he implies that Reinhardt was motivated by the desire to eliminate the conflagration from genuine Heraclitean teaching. For that reason, Kahn suggests, Reinhardt played down the relation of fragment 7 with fragment 66 in which Heraclitus says "Fire will come upon all things, discriminate them and catch them" (πάντα τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται).[42] Secondly Kahn suggests that the grammar does not permit the counterfactual reading.[43]

[41] Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 2nd ed. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1916–1959, 180, n. 2.

[42] This quotation comes from Hippolytus, *Refutatio*, 9.10, who takes it to be about *ekpyrosis*, although if the verbs are taken in their epistemological sense it permits of other interpretations. In any case the verbs are not the same as in fragment 7. See Catherine Osborne, *Rethinking Early Greek Philosophy.* London, Duckworth, 1987, 171–173.

[43] "But the conditional of CXII is potential, not counterfactual. Things do become smoke;

Aristotle's report of fragment 7 is in reported speech in historic sequence. If this were reported speech in English, the historic sequence would make the verbs more remote: "If all thing turn to smoke, we shall need nostrils" would become, in *oratio obliqua*, "he said that if all things were to turn to smoke we should need nostrils". But in Greek this rule does not apply: typically the reported speech retains the tense and mood of the direct speech. So unless I'm much mistaken Heraclitus would have used the aorist optative in his original conditional, and he'd have said exactly what Aristotle says he said, and what he says leaves it at best an open question as to whether things will at some point become smoke, and perfectly compatible with the idea that the conditional will never, and could never, be fulfilled.[44]

Suppose, then, with Reinhardt, that this is a counterfactual thought experiment. Why might Heraclitus engage in that thought? Because, I suggest, he wanted to point out something about the way we experience the world. Perhaps he wants to say that *what we experience*, and *how we experience it*, depends upon the faculties that we have; or rather, to be more precise, even if we have all the same faculties, what features we *pick out* as distinctive depends upon what kind of features *serve a useful role* in enabling us to get around successfully. The thought expressed in fragment 7 is that all the features that we take to be key features, when we are operating in a world where there are important differences of colour, tactile qualities and sounds, all these cease to be distinctive or useful at all in a world where there are only various kinds of smoky smells. Then all that we'd need would be a nose, and we'd name things by their smells, not by their visual appearance (because, in this hypothetical smoky world, their visual appearance would be a uniform fog).

We can now link this thought with two other fragments that we know well, though not from Aristotle. One is fragment 67, about incense.[45]

and the possibility of everything going up in smoke is paralleled by the thought of fire 'catching up' with all things in CXXI (D 66)". Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus,* 257.

[44] I am grateful to James Diggle for an expert opinion that confirmed my intuition on this. For similar counterfactual constructions in Heraclitus see also fr. 99: "if there were no sun it would be night because of the other stars" (εἰ μὴ ἥλιος ἦν, ἕνεκα τῶν ἄλλων ἄστρων εὐφρόνη ἂν ἦν); and fr. 15: "if it were not for Dionysus that they were making the procession... it would be shameless" (εἰ μὴ γὰρ Διονύσωι πομπὴν ἐποιοῦντο ... ἀναιδέστατα εἴργαστ᾽ ἄν).

[45] A link between 7 and 67 is seen by Marcovich, *Heraclitus. Editio maior,* 419 and others, but I disagree with them on what the point of it is.

The other is fragment 55, about how Heraclitus has a preference for things revealed by sight and hearing. What should we do with these?

Let us take the second one first:

> ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω.
>
> Fragment 55[46]

In the present tense, Heraclitus confesses that he gives priority, or ascribes higher value to, things of which sight and hearing provide his understanding.[47] At least with respect to sight, this thought rings true, as contemporary philosophers and psychologists have sometimes observed. Out of all our five senses, sight does seem to have a kind of epistemological priority —not that we necessarily do rely more on sight but that we tend to think that sight is the main way of "seeing things" and we tend to conceptualise all understanding in terms of vision. In fragment 55, Heraclitus mentions not just seeing but hearing as well, though in another saying, fragment 101a, he seems to say that eyes are more accurate witnesses than ears.[48] Arguably Heraclitus means that things do indeed tend to carry more weight for him if he has seen them or heard an eye witness account, but he may be acknowledging —even regretting— the fact that he, like the rest of us, is tempted, not always rightly, to put a higher value on what he has himself seen or heard.

In the world as we know it, we tend to place a great emphasis on things we see and hear. But, if we return to fragment 7, Heraclitus reminds us that this would not be so if the distinctions that those senses

[46] From Hippolytus, *Refutatio,* 9.9.5 and 9.10.1

[47] The fragment is ambiguous and there are several ways of understanding it. If the three nouns are co-ordinate there is a list of three sources of evidence whose objects Heraclitus prefers (sight, hearing, learning); μάθησις is often associated with learning from spoken words, *i. e.,* by teaching, so it would specify an additional kind of aural input. But alternatively "learning" may be the predicate, to yield "things of which sight or hearing is the learning". A third option, suggested to me in discussion by Ken Gemes, is that we should take the claim to mean "The things of which there is sight and hearing, these I value most as a source of learning" (where learning is implicitly contrasted with some other kind of discrimination, *e. g.* evaluative judgements, for which other resources are more valuable). However, given the word order and the nominative cases, it is hard to extract this meaning from the fragment.

[48] The fragment is from Polybius, 12.27, who quotes it in relation to the thought that there are two senses, sight and hearing, that are the main source of our understanding and engagement with the world, but that sight is rated higher by Heraclitus.

currently deliver were of no use or of no interest. For instance, if all things turned to smoke, sight and hearing would be useless, for it would be a foggy and silent world. In those circumstances, we'd get around by discerning differences in the smells. That would be *the only thing that mattered*. So our current privileging of the information delivered by sight and hearing has something to do with the way the world we live in appears to us, or which distinctions seem to matter. But it might not be so in circumstances in which all the important differences were differences of smell alone.

And now we might ask, is it really that the smells are less important to our lives? Or is it just that with the senses we have got, we allow visual and audible information to take precedence, in such a way that we miss out on the things that the nostrils would discern, were they given a chance to take control? Is fragment 55 supposed to be an observation about the *real nature* of our existing world, and the *objective importance* of visual and audible *stimuli*? Or is it an observation about how the world one lives in is constructed by the perceiver, and depends upon the senses that one uses to discern things? A smell-oriented perceiver, for instance, would inhabit a rather different world, even while encountering the same underlying things. Perhaps, indeed, there might *be* other perceivers who go through this world and put a priority on things of which smell is the source of information. Such a perceiver might pay very little regard to the things that seem to matter to us, unless those are things that we distinguished by their scent.

Now we have a sense that fragment 7 might be saying something about how different the world would be if the only distinctions that mattered were distinctions of smell. We got here by reading the conditional counterfactually: if (as is not the case for us) all things were to become smoke, then smell would be the faculty that took priority. Perhaps that thought is not so counterfactual after all, however. For there might perhaps be subjects —not ourselves, but some other perceivers— for whom this world is just a world of scents, if none of the other differences figure in their lives. Such subjects, for instance, might include the dead, the dead who occupy Hades and who live by their sense of smell alone. Perhaps then, *this world might itself be Hades*, only the dead perceive it with their noses alone, and for them it is a world in which there is nothing but foggy vapours.

But let us go back to the incense fragment, fragment 67. Here it is, as reported by Hippolytus, and supplemented and translated in the way that has become conventional:

> ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός (τἀναντία ἅπαντα, οὗτος ὁ νοῦς). ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ <πῦρ> ὁκόταν συμμιγῇ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου.
>
> God is day night, winter summer, war peace, hunger satiety (all the opposites, that's the idea). But it changes in the way that <fire>, when it's mixed with spices, is named according to the savour of each.
>
> Hippolytus, *Refutatio,* 9.10.8

The idea seems to be that fire (if "fire" is the correct supplement here) is named differently according to the spices that are applied to it. But is it really talking about fire, or is it not rather about smoke? In the burning of incense, the smells that we discern will be *smoky exhalations*; so it's with the smoke, surely, that the spices get mixed, even though they are thrown onto the fire. And, of course, in the case of such smoke, the organs to do the job of discerning which incense is which will be the nostrils. So just as in the hypothetical case suggested by fragment 7, where everything turned to smoke, so here too in the incense example, discrimination is a matter of picking out differences of smell, and *giving them names*. Here in fragment 67, the smoke is an analogy, in the olfactory field, for other differences which we pick up by various other senses. The differences listed at the beginning of fragment 67, between day and night, winter and summer and so on, are distinctions to which we give names —because they matter to us, no doubt—, but they are (says Heraclitus) only the same sort of differences as the differences in smells yielded by throwing different kinds of incense on the fire. Perhaps we have a tendency to think that the differences picked out by sight and the other senses carry more weight?

"It is named according to the savour of each" says Heraclitus, in the translation given above. But what are the names that we give to these olfactory experiences? One option is that we name them according to what fragrance they give ("pine", "frankincense", "friar's balsam"). Another option is that we name them according to whether they are to our taste or not ("nice", "nasty", "putrid", "fragrant", "pungent", "mild"). It has become traditional (from Kirk at least)[49] to take ἡδονή to mean fragrance or savour, referring to the objective smell of the smoke, where ἑκάστου means "of each spice". According to this interpretation we un-

[49] Kirk, *Heraclitus: The Cosmic Fragments,* 197.

derstand that (independently of our judgement) *there is* such a savour, a different one for each spice. On the basis of those objective differences, which we discern by the nose, we name what is really the same "fire" differently according to the different smells it has when combined with one or other spice. On this reading it's not entirely clear in what sense it is "really" the same fire, given that it has these objective differences, which are correctly discerned by our senses, and described by the names we assign to each spice. Presumably the thought is that there is a continuity under one description (it is all fire, or it is all smoke) and a discontinuity under the other description (some is pine-scented, some is scented with frankincense and so on). But, it might seem, variations in what it smells like are not substantial differences, and so also the variations between night and day, or winter and summer, though they are objective differences are not substantial differences either.

However, I think we should re-examine and perhaps reject that traditional rendering of the fragment. It will be helpful to glance at another of Aristotle's memorable quotes from Heraclitus from the list I gave above: fragment 9, about the donkeys and their preference for the sweepings from the threshing floor. Here is what Aristotle says:

> δοκεῖ δ' εἶναι ἑκάστῳ ζῴῳ καὶ ἡδονὴ οἰκεία, ὥσπερ καὶ ἔργον· ἡ γὰρ κατὰ τὴν ἐνέργειαν. καὶ ἐφ' ἑκάστῳ δὲ θεωροῦντι τοῦτ' ἂν φανείη· ἑτέρα γὰρ ἵππου ἡδονὴ καὶ κυνὸς καὶ ἀνθρώπου, καθάπερ Ἡράκλειτός φησιν ὄνους σύρματ' ἂν ἑλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν· ἥδιον γὰρ χρυσοῦ τροφὴ ὄνοις.
>
> For it seems that for each animal there is a pleasure of its own, as also a function <for each>. Namely, the one in accordance with its activity. And this would be apparent to each one who reflects. For there is a different pleasure of a horse and a dog and a man, as Heraclitus says "donkeys would choose sweepings rather than gold"; for food is more pleasant than gold for donkeys.
>
> Aristotle, *Nicomachean Ethics,* 1176a 3–8.

For Aristotle, Heraclitus's saying illustrates the thought "there is a different pleasure for each of the animals", and his term for pleasure is, of course, ἡδονή. We might express his thought as follows: for donkeys sweepings are lovely, but for humans they are worthless.[50] They are

[50] There is some difficulty with the interpretation of the fragment because we don't

named according to the pleasure of each (where "according to the pleasure of each" here means the preference of each species, not the savour of the object).

It seems to me that Aristotle's thought here, about the preference of each species, is arguably the same thought as the one expressed by Heraclitus in the incense fragment, or, at least, it may be that Heraclitus was making a similar point about the preferences that observers bring to their classification of the world, whether they are preferences that are common to the species or particular to the individual. In Heraclitus's incense fragment too, we might take the motif of "ἡδονὴ ἑκάστου" to mean *the preference of each observer*, rather than the savour of each spice Taken that way the incense fragment would be saying that the various smells are labelled with names that reflect *the perceiver's perspective on it*, that is, according to the pleasure of each observer, ἡδονὴ ἑκάστου. Of course, if you are a smoker, then tobacco smoke smells good. If you have quit smoking, it is rancid and disgusting. So we label the smells of this world as fragrant or putrid, according to our individual preferences. So our classification of things is not just a matter of picking out in a descriptive way what their objective nature is, but also reflects what we bring in the way of evaluative preferences. The latter preferences make us classify things in terms of our interests, and so we inhabit a world that is both common to all and particular to us.

It is tempting to understand this to mean that there is one objective world which has no real distinctions, but that the variations detected are subjective ones, not real ones given in nature. But that is not sufficiently subtle. Rather, we should say, there are indeed differences out there to discern, represented by the idea of "different spices" being added to the fire. And our senses are sensitive to those differences. But the idea of "the pleasure of each" adds to this model the idea that we perceive with an interested gaze: that the world is not the same for all because we come with distinct preferences and interests, which cause us to identify and dwell upon distinctions that matter to us. Classifying

quite know what the word σύρματα, here translated as "sweepings" means. Understanding it to refer to the sweepings from the threshing floor makes a lot of sense: these include a lot of chaff and other debris from the corn, providing a little nourishment for donkeys, but they are worthless (despite their golden colour) to humans. Aristotle goes on to explain the phrase by saying that donkeys prefer food, but I think that Michael of Ephesus, who thinks the term *surmata* means green fodder, has probably missed the point that the golden sweepings are at issue.

the things of the world is not a merely descriptive activity. It incorporates an implicitly evaluative outlook, that makes some of the objective distinctions strike us as more significant than others, and our naming practices reflect this fact. "It is named according to the pleasure of each".

To return to fragment 7, then, if everything were to become smoke, all the visual and audible differences would disappear. We'd just go around sniffing, and we'd find what we liked and what we didn't like. That's how we would think of the world, and we would name the things in the world in ways that reflected our interests and our preferences. Those labels would be how we would think of the world, and, of course, the evaluative ones would come in opposites. But the distinctions would acquire significance for us, because of *what we brought to them*, namely a sense of smell and a preference for some smells over others. So too, we might suggest, in the world revealed to us by the eyes and ears, there are distinctions that acquire significance for us and mark out differences that are important in our world: day and night for instance. But surely these differences are meaningful to us just because of *what we bring to them*, namely, a sensitivity to light and darkness, and a preference for one over the other. If that were not so, there would be no reason to divide the times in terms of day and night. Perhaps that is what Heraclitus is trying to say when he says, in fragment 67, that God (if "God" is correct there) is just called by different names on the basis of *what we bring* to our understanding of the world.

5. Summary and conclusion

It seems to me, then, that Aristotle has a sequence of reminiscences of Heraclitus that cluster round a theme. Smoke and vapours figure here, and are used in fragment 7 to conjure up the idea of a world where all the distinctions that matter are identifiable only by the sense of smell, a world where there are no visual or audible criteria for distinguishing one thing from another, or preferring one to another. This leads to two rather separate motifs. One is the idea that the world may appear radically different depending on the physical make-up of the creature who is observing it, such that one might give a quite different list of what things there are in the world, if one saw the world in terms of its smells rather than in terms of textures, or colours, or heat or light and darkness. There would be no day or night, or winter or summer, unless, perhaps, they differed in smell. This is one part of the idea that our account of the world depends upon

what we bring to the experience, in this case what we bring in the way of sense modalities capable of discerning differences. A similar story applies to our preferences, which may not be merely a result of which sense modalities you operate by, since the donkey's preference for the golden sweepings rather than gold coins is not, presumably, due to seeing or tasting anything different, or lacking any sense that could pick out the visual or tactile properties of gold. Rather it has to do with the way of life that is characteristic of donkeys, in which the practices that make gold important to us simply do not and cannot figure. One is reminded here of Wittgenstein's remark that if a lion could talk we could not understand him.[51] For the divergence in practices and values mean that there is, in effect, no common description available, of what appears to be, in essence, a common world of physical objects.

However, we should not stop with the idea that what we bring in the way of interests and preferences is all that matters; that is only part of the story, for what the world brings to us is clearly important too. The reason why the differences of smell in the smokey world are so important is not because we (in that hypothetical scenario) have just a sense of smell and no other senses. On the contrary we are to imagine that we might have all the senses we now have, but the world has changed so radically that the distinctions picked up by the other senses are not relevant, not worth observing. It has become smoke. In such circumstances, even if we have all our senses, some of them will cease to be of any use. This is not a change in our preferences but a change in which things matter, a change brought about by the fact that things which might have mattered now no longer matter, because they are not available to be appreciated.

If I am right, these two motifs belong with a familiar Heraclitean theme, namely that what is objectively one common world may be quite different worlds for different inhabitants. It is worth imagining that this dislocation might be so radical that even the dead and the living may inhabit the same world but live past each other like ships in the night. So the smokey theme has a role in assisting our grasp of what death would be like, since the foggy underworld where souls are merely vapours and sight is a useless sense, may *in fact* just be this same world, perceived by those who are not in touch with the distinctions we currently take to be significant.[52]

[51] Wittgenstein, *Philosophical Investigations,* Part II, XI, 223.

[52] It is not clear whether we should take the hypothetical scenario in which smell is

Appendix: The difficulty of controlling the temper

There is one further theme that should be explored before we sign off this exploration of Aristotle's Heraclitus. Several times Aristotle recalls Heraclitus fragment B 85 when he is talking about anger and the difficulty of controlling the temper. Here is one such passage from the *Eudemian Ethics*:

> And it seems plausible that Heraclitus was thinking of the force of the temper when he said that controlling it is painful: for "it is hard to fight against the temper", he says, "for it stakes the soul..."
>
> *Eudemian Ethics,* 1223b 22–24

The same saying, or parts of it are recalled twice more in the ethical treatises, once in the *Politics* (1315a 29) and once in the *Nicomachean Ethics* (1105a 7). In the *Politics* passage, Aristotle is not interested in the first part of the saying, about the difficulty of controlling the temper, as he was in the *Eudemian Ethics*, but in the second half, about the price that one pays, the idea that one is profligate with one's life when overcome by the temper. In the *Nicomachean Ethics* Aristotle is not interested in the temper at all, but rather he invokes the saying in connection with some reflections on pleasure. He gives a kind of adaptation or reworking of Heraclitus's thought about temper. What Aristotle wants to say, in his own voice, is that fighting against pleasure is even harder than fighting against the temper (whereupon he cites Heraclitus for the idea that fighting against the temper is hard).[53]

Fragment 85 is also known from Plutarch, who quotes it three times, but in a slightly longer version.[54] To Aristotle's "it stakes the soul",[55]

the only useful sense to be contingently helpful in illustrating a general truth, or significantly different in some important way from a hypothetical scenario that did not have to do with smell but, say, taste. Is it essential that it mentions smell? In support of the idea that it is merely contingent, one might suggest that it serves an alienating role, precisely to rid us of our assumption that sight and hearing are the most important guides to what matters. In support of the idea that it is essential to Heraclitus's point, one might cite the evidence in favour of souls being made of vapour, especially after death, and being associated in some way with intelligence and also with operating by their sense of smell, as though the sense of smell was actually the one that goes straight to the intelligence that is the soul in its pure and dry state.

[53] *Nicomachean Ethics,* 1105a 7.

[54] Plutarch, *Coriolanus*, 22; *De cohibenda ira,* 457 D; *Amatorius,* 755 D.

Plutarch's version adds "whatever it wants it stakes the soul for".[56] Still, the meaning of Aristotle's more condensed form seems to be exactly the same, given how Aristotle explains it in the *Politics* passage.

I think that our first impulse is to read ψυχή in fragment 85 as somewhat metaphorical, as though Heraclitus meant that an angry man stakes everything, *including his life*, to get vengeance against someone who has insulted him. However, it is worth noticing that this motif of buying or bartering for a price has a role elsewhere in Heraclitus's thought, when in fragment 90 he says that "all things are an exchange for fire, and fire for all things, like goods for gold and gold for goods". Here, buying and selling goods for gold is a motif indicating a form of exchange in which *value* is preserved despite the fact that the commodities are exchanged: one kind of stuff (the goods) is obtained in return for another kind of stuff (the gold). And while the price is measured in one of these materials, in this case the gold, still the value is the same in both. In fragment 90 the term for this exchange is ἀμοιβή or ἀνταμοιβή: that is it refers to an *exchange*; the deal actually takes place. In fragment 85, by contrast, there is just the *proposal* to sell but no actual sale is enacted: anger *offers the soul* as the price it is willing to pay to get what it wants in return. If the bargain were concluded, then the exchange would presumably occur in accordance with whatever principles of exchange Heraclitus envisages: soul would be exchanged for something else, for whatever is supposed to be the other side of the bargain. So presumably we should understand that we are talking about laying down one's life for some cause. I suppose that is what it is to *pay with one's soul* for something that anger wants —though it's not clear who will actually obtain whatever it is that anger desires, if one pays with one's soul for it. Perhaps this is part of the paradox, for it won't be *me* that gets the revenge I desire, for instance.

In this paradox, then, soul looks as if it is serving as some kind of marketable commodity. It is at the same time both one's *life* and also a certain kind of *stuff* that comes and goes in the exchanges of the cosmos. What kind of stuff? As we have seen, Aristotle refers in the *De anima* to the idea that soul is an exhalation or vapour.[57] I suppose that it may be either a moist vapour or a dry exhalation depending on the condition it is

[55] ψυχῆς γὰρ ὠνεῖται.

[56] ὅ τι γὰρ ἂν θέλῃι, ψυχῆς ὠνεῖται.

[57] *De anima,* 405a 26; see also Eusebius, *Pr. ev.,* 15.20, and Heraclitus, fragments 36, 76, 118.

in. This provides a physical analysis of the soul that is compatible with the idea that it is one of the stuffs in the cosmos that can be involved in processes of chemical exchange, so that the picturesque metaphor of staking your soul as the price you will forfeit to get what you want when angry is similar to the thought that things are exchanged for fire in a manner analogous to purchasing goods at the market.

But perhaps the metaphor should not be pressed unduly. Heraclitus is not the kind of philosopher who provides a strict non-metaphorical analysis of the physics of the world. His sayings generally function at more than one level. Nevertheless, regardless of whether soul might be a kind of vapour involved in physical or chemical processes of exchange and substitution, I do think that it is worth juxtaposing fragment 85 with the other ones about smells and vapours that we have collected from elsewhere in Aristotle's work. For is it not striking that the range of material from Heraclitus that comes readily to mind for Aristotle includes so many partially connected thoughts about soul, about smoke, about vapours and smells, and about pleasures? It is not just that Aristotle's intuitive picture of Heraclitus extends well beyond the cosmology and logic that we tend to remember finding there. It is that there is something like a theme here, and that it is tempting to think that the theme is not just a result of accidental selection but was perhaps more central to Heraclitus's book, and to Aristotle's memory of that book, than we would normally suppose.[58]

Bibliography

Cherniss, Harold, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore, Johns Hopkins Press, 1935.

Kahn, Charles, *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

Kirk, G. S., *Heraclitus: The Cosmic Fragments*. Cambridge, Cambridge University Press, 1954.

[58] I am grateful to Enrique Hülsz for inviting me to write this paper and organising the conference in Mexico, and I should like to acknowledge a debt to many of the participants in that conference, and also to friends at the Welsh Philosophical Society 2007, for plentiful comments and advice which have enabled me to improve the argument and the focus of the paper.

MARCOVICH, Miroslav, *Heraclitus. Editio maior*. Mérida, The Los Andes University Press, 1967.

OSBORNE, Catherine, *Rethinking Early Greek Philosophy*. London, Duckworth, 1987.

REINHARDT, Karl, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. 2nd ed. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1916–1959.

The fate of Heraclitus' book in Later Antiquity

DAVID SIDER
NEW YORK UNIVERSITY

Although its existence has sometimes been doubted,[1] Heraclitus wrote a book that was read by, among others, Plato (not indirectly via Cratylus), Aristotle, and Theophrastus.[2] Heraclitus himself seems to refer to his book as a λόγος (B 1). Recall too that Aristotle, in his famous passage in the *Rhetoric* on the difficulty of reading the word ἀεί in B 1 (on which more later), gives every appearance of having read the book, even if he did not have it in hand at the moment of writing.[3] Moreover, he refers to it as such, calling it a σύγγραμμα, as did several later authors, although their use of this word does not carry as much weight as that of Aristotle, as it was the unfortunate habit of later commentators to pretend to have read the Presocratics in the original when in fact they knew them only from earlier commentators who may themselves have not had first-hand experience with the text in question.[4]

Having taken the existence of the book as a given, then, let me ask two questions: (I) What criteria can be applied to determine that a later author had Heraclitus in front of him rather than an intermediate statement of his views; and then of course (II) Who are these authors? The most convenient starting point is of course Serge Mouraviev's collection of references to Heraclitus' book as such,[5] but a full study, which

[1] By, *e. g.*, G. S. Kirk, *Heraclitus: The Cosmic Fragments* (Cambridge, 1962, 7), who thinks that the book referred to by later authors in antiquity may have been merely a gathering of his "isolated statements, or γνῶμαι"; *cf.* W. K. C. Guthrie, *Hist. Gk. Philos.* 1 (Cambridge, 1967), 406–408, who reviews the scholarly literature, and M. Marcovich, "Heraclitus", *RE Suppl.* 10 (1967): 256–259, for the ancient testimony on this issue.

[2] This question will not be examined closely here. For an argument based largely on the state of the extant fragments that the book existed and was available throughout antiquity, see C. H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge, 1979, 3–9.

[3] Arist., *Rhet.*, 1407b 11–18.

[4] The word σύγγραμμα, although it is often translated as "(technical) treatise", can more simply refer merely to a prose work on one subject. It does, however, entail a certain level of formal organization, as opposed to the more informal ὑπόμνημα. See M. Fuhrmann, *Das systematische Lehrbuch* (Göttingen, 1960), who, unfortunately for our purposes, concentrates on rhetorical prose treatises.

[5] S. Mouraviev, *Heraclitea*, III.1. *Recensio: Memoria* (Sankt Augustin, 2003), 67–69.

cannot be attempted here, would be to examine the language of everybody whose language while quoting Heraclitus would at least allow for the possibility that he has Heraclitus' book in front of him. My main concern will be Simplicius, who is such a splendid source for many other Presocratics.

The reason for concentrating on Simplicius of all the people who appear to cite or quote Heraclitus' words is that Simplicius quite clearly is the best source for most of the major Presocratics. Simplicius of Cilicia, in Asia Minor, tells us that he studied Platonic philosophy in Alexandria under Ammonius the son of Hermias. This would have been sometime in the early sixth century C. E. Afterwards he attended the lectures of Damascius, probably in Athens at the Academy. In addition to a commentary on Epictetus's *Enchiridion*, Simplicius wrote extensive commentaries on five works of Aristotle: *Metaphysics* (no longer extant, although fragments have possibly been discovered),[6] *Physics, Categories, De caelo*, and (if in fact by Simplicius) *De anima,* the four extant commentaries totalling over twenty-eight hundred sizable pages in the series *Commentaria in Aristotelem graeca*. In addition to the time obviously needed to complete these, a brief examination of Simplicius' learned exegeses shows that he also was in need of an extensive philosophical library, one which included not only Plato and Aristotle, the Presocratics, but also everything (it seems) ever written by an Academician or Peripatetic, as well as some Stoic texts.

Where did Simplicius find all these texts? This question has generated extensive discussion in recent years, because Simplicius, along with his fellow pagan philosophers Damascius, Eulamius, Priscian, Hermias, Diogenes of Phoenicia, and Isidore of Gaza, were forbidden to teach in Athens by a decree of Justinian in the year 529 C. E., which forbad non-Christians to lecture to students (not because the Academy had been closed).[7] They all could have stayed in Athens, but they were enticed

[6] See I. Hadot, "Recherches sur les fragments du commentaire de Simplicius sur la *Métaphysique* d'Aristote", in I. Hadot, ed., *Simplicius: Sa vie, son œuvre, sa survie*. Berlin, 1987, 225–245. Hadot is disputed by M. Rashed, "Trace d'un commentaire de Simplicius sur la *Métaphysique* à Byzance?", *Rev. Sc. Ph. Th.* 84 (2000): 275–284.

[7] See Alan Cameron, "The last days of the Academy at Athens", *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 15 (1969): 7–29. Those arguing that Simplicius wrote his commentaries in Harran (Carrhae) in northern Syria include M. Tardieu, "Sabiens coraniques et 'Sabiens' de Harran", *J. Antique* 274 (1986): 1–44; I. Hadot, "La vie et l'oeuvre de Simplicius d'aprés des sources grecques et arabes", in I. Hadot (above, n. 6), 3–39. Tardieu and Hadot have been countered by R. L. Fox, "Harran, the Sabians and the late

by stories about the new king of Persia, Chosroes I, that made him sound temptingly like Plato's philosopher-king. On his invitation, then, the philosophers all took themselves off to his court, much as a later Shah of Iran was to invite cultured people from the West to *his* court. Even Andy Warhol came for a visit.

Soon, however, Simplicius and his friends came to realize that Chosroes' court was not the place for them. Crime was rampant, despite overly severe punishments, and the Greek philosophers were horrified to learn that Persian noblemen, allowed many wives, still engaged in adultery. The story is told in some detail by Agathias Scholasticus, the Byzantine historian and epigrammatist, who refers to himself as a younger contemporary of these philosophers (*Hist.,* 2.30.3–31.4). As a Christian himself, Agathias glosses over their unfair treatment by Justinian —he says, for example that they left "because Christianity was not to their liking"—, but what evidence he does provide for their movement is unassailable. On the contested matter of where they went after leaving Chosroes, he says that they went hurrying back home, οἴκαδε.[8] Agathias also says, though, that Chosroes, for all his faults, inserted a clause into a treaty he was making with Justinian that these philosophers "returning to their own lands" should be allowed to live as pagans, without being forced to alter their religious views. Justinian of course could guarantee these rights only in the lands under his control, which did not include Cilicia. Agathias furthermore tells of an incident that happened to them on their return from Chosroes, which entails that they were, at least for a while, together on the road. "Home" then does not seem to refer to the respective homes of the individual philosophers, but rather to some one place they all would have regarded as home, that is, Athens, a city far more likely than Harran to still have copies of the rarest of all philosophical texts, those of the Presocratics. In any case, οἴκαδε should certainly not refer to Harran, which was the home town of none of them.

Platonist 'movers'", in A. Smith, ed., *The Philosopher and Society in Late Antiquity: Essays… Peter Brown* (Swansea, 2005), 231–244, whose arguments supplements the one given below.

[8] The Greek allows for the possibility that each returned to his own home (*cf. Il.*, 2.154, οἴκαδε ἱεμένων, where there was no one homeland of Greece for the Danaans to return to), but these philosophers were not likely to return each to his small home town, where students and libraries were lacking. Simplicius in particular would not have had access in Cilicia to the texts he cites in the commentaries he wrote after leaving Chosroes.

Simplicius, then, returned to Athens and the Academy, one of the few places left in the world where one could still find texts of the Presocratics —gathering dust, one should add, because earlier Byzantine authors were quite content to get their knowledge of the Presocratics from their predecessors, that is, earlier commentators on Plato and Aristotle, as well as Aristotle himself. Simplicius, however, was the exception to the manner of referring to Presocratics. He quoted the Presocratics often and at great length. The Presocratics, in fact, exist for us largely because of Simplicius. Over 90 % of Zeno's *ipsissima verba*, for example, are found in Simplicius alone. All of Melissus comes from him. The text of Parmenides was more widely read and cited, but even so, about 45 % of his works comes from Simplicius alone, the rest coming from a combination of Sextus Empiricus, Proclus, Clement, and Plutarch. In the case of Anaxagoras, the vast majority of the fragments are quoted by Simplicius alone: only B 10, a scholion on Gregory Naziensis traceable to Eudemus of Rhodes and the later B-fragments on the senses, meteorology, and biology derive exclusively from other sources. To be more precise, it is only Simplicius who supplies the all-important Anaxagorean statements on Nous and the composition and alteration of matter. For Empedocles too, Simplicius is our most important single source, although absolute numbers and percentages are impossible to obtain because, as I am convinced is the case, Diels has combined separate but similar verses to produce but one fragment. I hope to demonstrate this in detail elsewhere.

Nor is it numbers alone that demonstrate Simplicius' superiority to other Presocratic sources. In citing passages, now our fragments, he frequently places them in their original context. B 2 of Diogenes of Apollonia, for example, he tells us, comes immediately after the prologue; that is, B 2 begins the philosophical discussion (γράφει δὲ εὐθὺς μετὰ τὸ προοίμιον τάδε). He tells us occasionally that a particular fragment of Anaxagoras appears in Book 1 or, once, in Book 2; or that he is quoting the exact words, αὐτὴ ἡ λέξις, of Anaxagoras. Indeed, the order of Anaxagoras' B-fragments, up to B 14, is due largely to Simplicius' saying that passage *x* comes after passage *y*. Most famously of all, he tells us that he is quoting Parmenides because his text is so rare that in the course of establishing his scholarly bona fides mentions the rarity of the text of Parmenides (*In Phys.*, 144.25–29):

> εἴ τῳ μὴ δοκῶ γλίσχρος, ἡδέως ἂν τὰ περὶ τοῦ ἑνὸς ὄντος ἔπη τοῦ Παρμενίδου μηδὲ πολλὰ ὄντα τοῖσδε τοῖς ὑπομνήμασι παραγράψαιμι

διά τε τὲν πίστιν τῶν ὑπ' ἐμοῦ λεγομένων καὶ διὰ τὴν σπάνιν τοῦ Παρμενιδείου συγγράμματος.

"If I seem to be imprecise, I'd gladly transcribe in my commentary Parmenides' verses about the one being; first for the sake of proving what I say and second because of the rarity of Parmenides' treatise". (By the way, were Simplicius writing this in the Anatolian hinterlands, would he bother to note that the text was rare? Probably almost everything even by Plato and Aristotle would exist in only one copy.)

For obvious reasons I have concentrated on the Presocratics, but it should also be noted that Simplicius is now our only source for many of the earlier but now lost Aristotelian commentaries. Much of what is known of Theophrastus' and Eudemus' *Physics* comes from Simplicius' commentary, and his quotations from Philoponus' lost *Against Aristotle on the Eternity of the World* are so extensive that they have been excerpted and published separately under Philoponus' name in Richard Sorabji's translation series.[9] That Simplicius had a rather sophisticated sense of what we call the scholarly method he shows in his preface to his commentary on the *Categories*, where, among other qualities, he states that the good interpreter must be intimately familiar with all of Aristotle and be scrupulously honest in presenting the ideas of others.[10]

After all this, however, we may be forced to conclude that when Simplicius returned to Athens, where if anywhere in the world the text of Heraclitus was to be found in the sixth century, he was unable to find a copy. Although Simplicius names Heraclitus 46 times, not only does he *quote* him far less often than he does the other major Presocratics, his citations almost always come attached so closely to what are obviously later philosophical readings of the fragments that Heraclitus is almost never allowed to speak for himself. Certainly, Aristotle gave him ample opportunity to adduce Heraclitus' actual words, although the loss of Simplicius' commentary on the *Metaphysics* is significant here, since this is the work where Aristotle mentions him the most.

Furthermore, Simplicius, who as I showed in my *Anaxagoras* book is the most honest of citators, occasionally modifies his introductory "he said" to "he seems to say" (ἐόκει λέγειν), signalling his reliance on

[9] Christian Wildberg, *Philoponus, Against Aristotle, on the Eternity of the World*. London / Ithaca, 1991.

[10] See Philippe Hoffmann, "Simplicius' polemics", in Richard Sorabji, ed., *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*. Ithaca, 1987, 57–83.

something other than Heraclitus' own text.[11] It is true that Simplicius is not always this explicit, sometimes simply introducing his words with a simple "he says", as he does most notably at *In de caelo*, 294.13, where, in a section where Simplicius spends more than his usual brief time on Heraclitus, he says *In de caelo*, 294.15–16, that "on the subject of the origin of the cosmos Heraclitus has written (γέγραφε) the following (B 30):

> κόσμον τόνδε οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καί ἔστιν καὶ ἔσται,

at which point he takes issue with Alexander of Aphrodisias' interpretation of what Heraclitus had said, which suggests that this quotation of B 30 may derive from a now-lost commentary of Alexander, which, however, in turn should make us think that Diels was wrong to print Clement's words as those of Heraclitus. Note too that Simplicius, as well as Galen, quotes the last words of B 30, ten lines *before* quoting the fuller passage give above, as μέτρα ἁπτόμενος καὶ μέτρα σβεννύμενος (*In de caelo*, 294.6), which could well be the more accurate form, even if, as we have seen, Simplicius did not have access to Heraclitus' book.

There are very few other places where Simplicius quotes even a few words of Heraclitus, and nothing that could not have come from an earlier philosophical commentary on Aristotle. (I) *In Phys.*, 50.10–11, τοιαῦται γὰρ αἱ θέσεις, ὡς Ἡράκλειτος ἐδόκει, τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν εἰς ταὐτὸν λέγων συνιέναι δίκην τόξου καὶ λύρας, "the theses are such, as Heraclitus thought, that good and evil come together into one in the manner of a bow and lyre", which is a pale echo of B 51. Of greater interest is Simplicius' citation of one of the river fragments ascribed to Heraclitus (*In Phys.,* 77.31–32):

> ...φθειρόμενον διὰ τὴν συνεχῆ ῥοὴν τὴν πάντα ἐναλλάσσουσαν· ἣν ὁ Ἡράκλειτος ᾐνίξατο διὰ τοῦ "εἰς τὸν ἀυτὸν ποταμὸν δὶς μὴ ἐμβῆναι".

Below, it will be argued that this is not the original form of the river statement; hence, Simplicius cannot here be quoting from Heraclitus' original text. Also indicating this is *In Phys.,* 82.23–24, ὁ τοῦ Ἡρακλείτου λόγος ἀληθὴς ὁ λέγων "τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν ταὐτὸν" εἶναι (the quotes

[11] For a more detailed assessment of Simplicius as a source of the Presocratics, see D. Sider, *The Fragments of Anaxagoras, edited with an Introduction and Commentary*. 2nd ed. Sankt Augustin, 2005, 37–52.

are Diels'), since this gives every appearance of being Aristotle's prosaic paraphrase of B 80 (…δίκην ἔριν [*sc.* εἶναι]…) —or of one of Heraclitus' other statements equating polarities— at *Phys.*, 185b 19–23.[12] This is just the kind of allusion that Simplicius would normally flesh out with a verbatim citation from the text in question. That he did not do so here is further indication that a text of Heraclitus' book was not available to him.

From Heraclitus' metaphor of a world in constant change as one in flux came the pseudo-Heraclitean apothegm πάντα ῥεῖ, and, unfortunately, Simplicius can be seen falling for this false quotation (*In Phys.*, 887.1–2):

> χρῆται δέ τῷ Ἡρακλείτου λόγῳ τῷ λέγοντι πάντα ῥεῖν καὶ μηδέποτε τὸ αὐτὸ εἶναι.

Simplicius, in other words, for other Presocratics the richest and most reliable supplier of *ipsissima verba*, when it comes to Heraclitus, turns out to fall far short of supplying us with even one believable, let alone trustworthy, fragment. One can only conclude that no text of Heraclitus existed in Athens in the fifth century.

This merely reminds us that none of the people quoting him can be trusted to have read Heraclitus in the original other than Plato, Aristotle and Theophrastus (and Sextus Empiricus; see below), each of whom may have relied on memory, however, rather than consulting the text while quoting from it. And then of course, however accurate their quotation, Heraclitus' enigmatic prose gave sufficient reason for both interpreters and scribes to augment, subtract, alter, and rearrange words throughout the long process of transmission. And we all know the problems that this has produced. Look at B 124, for example:

> σὰρξ (σάρμα Diels, σωρός Usener, σωρῶν Most) εἰκῆ κεχυμένων ὁ κάλλιστος, φησιν Ἡράκλειτος, ὁ κόσμος.[13]

[12] ἀλλὰ μὴν εἰ τῷ λόγῳ ἓν τὰ ὄντα πάντα ὡς λώπιον καὶ ἱμάτιον, τὸν Ἡρακλείτου λόγον συμβαίνει λέγειν αὐτοῖς· ταὐτὸν γὰρ ἔσται ἀγαθῷ καὶ κακῷ εἶναι, καὶ ἀγαθῷ καὶ μὴ ἀγαθῷ εἶναι —ὥστε ταὐτὸν ἔσται ἀγαθὸν καὶ οὐκ ἀγαθὸν.

[13] For a review of the scholarship and his own conjecture, see G. W. Most's contribution to A. Laks, G. W. Most, and E. Rudolph, "Four notes on Theophrastus' *Metaphysics*", in W. W. Fortenbaugh and R. W. Sharples, eds., *Theophrastean Studies: On Natural Science, Physics, Ethics, Religion, and Rhetoric*. New Brunswick, 1988, 243–248.

This comes directly from the mss. of Theophrastus, each of whom transmits the very difficult σάρξ, read by very few scholars today. But if σάρξ is wrong, what is right? Paleographical considerations lead everybody to suggest one or another word beginning with sigma, as if the scribes, having messed up everything else, couldn't have been mistaken on the first letter. Σάρμα was Diels' attempt to save as much of the word as possible, but this rare word meaning either (I) "sweepings" or (II) "chasm" (from two separate roots) occurs only once in each meaning in classical Greek, first in a comedy of the obscure Sicilian comic poet Rhinthon (22 K-A) and in the second sense in *EM* (709.3 Gaisf.). Marcovich's explanation, therefore, that such a rare word would have been abbreviated with the letters sigma alpha rho with a line over so that it would have suggested the abbreviation for σάρξ, is unlikely.

It is true that σάρμα (I) —which was Diels' meaning— makes sense, especially given that Theophrastus clearly wants Heraclitus to be in contrast with the idea that the whole cosmos (ὁ ὅλος οὐρανός) and all of its parts are set in an intelligent arrangment (ἐν τάξει καὶ λόγῳ). And Usener's conjecture σωρός, "heap", in one case or another, with a similar meaning, has also proven popular. But there are other problems with this fragment, including what may or not be its last word. What other ancient citator interjects something like φησιν Ἡράκλειτος between the last word and all that precedes? ὁ κόσμος seems rather an intrusive gloss originally written by someone who preferred this word to Theophrastus' οὐρανός. I do not believe that this gloss is correct, however. Theophrastus is adducing Heraclitus to illustrate the notion that the *archai* are somehow, despite the *taxis* of the universe as a whole, themselves without order; *cf*. Brownian motion. For this we need to be able to understand a plural noun to agree with Theophrastus' *archai* or the plural can be only implied as the subject of a nominal sentence whose predicate may be singular. This is what we have here if we read these words as follows (Theophr., *Meta.,* 15, reading σάρμα for convenience here; it may still be wrong):

> ἐν δὲ ταῖς ἀρχαῖς μηθὲν τοιοῦτον [*sc*. ἐν τάξει καὶ λόγῳ], ἀλλ' ὥσπερ "σάρμα εἰκῇ κεχυμένων" ὁ κάλλιστος Ἡράκλειτός φησιν [ὁ κόσμος]

where Heraclitus is given a complimentary epithet, just as Clement and Proclus, perhaps influenced by Theophrastus, call him ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος; Philo praises him by calling him ἀοίδιμος ("worth singing

about", *i. e.*, "praiseworthy"); and Athenaeus calls him ὁ θεῖος.[14] Theophrastus thus is calling Heraclitus "the very noble". Thus all that we can reasonable credit to Heraclitus is the phrase "a randomly heaped-up pile of sweepings". The world needs longer, not smaller, Heraclitus fragments, but I'm afraid that here a little shrinkage is in order. I'm still not happy with the first word, so perhaps, though, we can at least improve on our now-reduced fragment. Aetius, 1.13, under the rubric "On smallest [parts]", suggests a usually ignored Heraclitean word (not in D-K or Marvovich, but of course in Mouraviev): The Plutarch half reads Ἡ. ψεγμάτιά τινα ἐλάχιστα καὶ ἀμερῆ εἰσάγει, while the Stobaeus half has Ἡ. πρὸ τοῦ ἑνὸς δοκεῖ τισι ψήγματα καταλείπειν.[15] I doubt whether Heraclitus specifically addressed the question of smallest parts, but one can easily imagine that a single-minded doxographer extracted this notion from a Heraclitean context suggested by Theophrastus' citation of B 124. That is, one in which Heraclitus spoke of the whole, the cosmos, and its tiny constituents. In which case, it now seems likely that the first word of B 124 was originally ψῆγμα or, better, ψήγματα, "shavings" or, even better "dust" or "motes", as the word is applied to gold dust by Herodotus (4.195) and to the motes seen in the rays of the sun by Aristotle (*Cael.*, 313a 20). ψῆγμα, moreover, has the advantage of being a common word, unlike the rare σάρμα, found in, *i. a.*, Aeschylus, Herodotus, Eubulus, Aristotle, and perhaps Anaxagoras. I suggest, then, that B 124 should read ψηγμάτων εἰκῇ κεχυμένων.

Passages are ascribed to Heraclitus by many later authors which, at least in part, have a ring of authenticity to them: Plutarch, Hippolytus, Stobaeus, Sextus Empiricus, and Clement of Alexandria, to name the most notable, each of whom is capable of being the only source for one or another fragment in something close to its original wording. Yet the Theophrastean doxography, as we see it in Diels' composite text of "Aetius", is remarkably sparing of quotations. Most of Aetius winds up as A-, not B-fragments. Furthermore, Heraclitus figures in Aetius notably less than do the other major Presocratics, such as Parmenides, Anaxagoras, and Democritus. It is not, therefore, the Theophrastus-Vetusta Placita-Aetius tradition that transmitted the actual words of Heraclitus.

His book nevertheless survived into late antiquity, in one form or another (but not, as I shall argue, in its original form). Nothing else can

[14] Clem., *Strom.*, 2.2.8.1; Proclus, *In Tim.,* I, 102.25, 174.22; Philo, *Quis rer. divin. haer.,* 43.214, Athen., 13.610b.

[15] *Cf.* Arist., *De caelo*, 313a 19–20.

explain the fact that Clement can quote, in recognizable if not 100 % original form, about 17 fragments either uniquely or to an extent significantly more than anybody else before him. Similarly, Hippolytus alone or better than anybody else quotes about eleven fragments. Diogenes Laertius quotes about six that nobody else does, but these no doubt derive from his sources rather than from what seems to have been available to Clement and Hippolytus. This book, whatever it was, may also have been available to Sextus, who quotes only two fragments, but they are the all-important B 1 and 2. (Aristotle also quotes it, but not to the extent Sextus does.) Even Celsus can come up uniquely or nearly so with three fragments, to say nothing of those who cite only one fragment uniquely: Proclus, Porphyry, Strabo, and Marcus Aurelius. I've been tabulating unique sources, none of whom belong to the usual doxographic tradition, in order to show how many authors had access to Heraclitean fragments, but it also has to be noted how many times, say, Clement and Plutarch obviously knew the same fragment, even if one, usually Plutarch, chose to paraphrase more than the other. Note too how Marcus Aurelius can in one brief section quote four fragments, three of which are well know, the fourth due to him alone (B 72). He must have had a collection of Heraclitus' sayings close to hand.

What then was the nature of Clement and Hippolytus' source? Heraclitus' original or something else? I say something else. The old joke that Heraclitus wrote fragments was meant to convey the impression felt by many readers that few of the Heraclitean sentences that survive can readily be joined with any others.[16] Grouping Heraclitus' fragments by subject matter is possible, though, and occasionally one feels that a line of thought can be traced from one fragment to another. I myself attempted this in my piece on Heraclitus in the Derveni papyrus.[17] Briefly, I argued that the new combination of B 3 and 94 provided by the papyrus was followed by no-longer extant reference to the coming of night, which would lead to B 120 (Arcturus as Zeus' guardian, like the role played by the Erinyes in B 94; after this would come B 6, the sun is new each day, followed perhaps by B 80 on *eris*, here punning on the earlier appearance of the Erinyes.[18]

[16] *Cf*. Theophr., *ap*. D. L., 9.6, Θεόφραστος δὲ φησιν ὑπὸ μελαγχολίας τὰ μὲν ἡμιτελῆ, τὰ δ' ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα γράψαι.

[17] "Heraclitus in the Derveni Papyrus (col. V)", in A. Laks and G. W. Most, eds., *Studies on the Derveni Papyrus*. Oxford, 1997, 129–148.

[18] For more ambitious attempts to make continuous sense of the fragments, see

Traces of the links between fragments, however, are lacking. That this may be due to Heraclitus himself is, of course, entirely possible, as Theophrastus suggests. Who would have predicted before the Derveni papyrus that B 94 followed immediately upon B 3? If the entire text were like this, then Clement and Hippolytus (at least these two) may well have had something very close to Heraclitus' original. On the other hand, Heraclitus' original may have provided the immediate source for Clement, Plutarch, *et al*. One reason for thinking this is that several ancient sources attribute significant ethical and political elements to Heraclitus' work.[19] For example, a certain Diodotus (*ap.* D. L., 9.15) tells us that his book, written in a continuous fashion on the usual Presocratic subject (περὶ φύσεως), "has been divided into three parts, on the cosmos (τὸ πᾶν), another was political, and the third was theological". Elsewhere he is credited with saying that Heraclitus' book was not primarily about nature, but that the statements having to do with nature are there only to provide a parallel or model for its real subject, which is politics.[20] Who so divided and rearranged the book this way is not stated, but they may have been Stoics. In any case, on the assumption that these three parts were roughly equal in length, one might expect that the surviving fragments would divide up as evenly. Perhaps the parts on politics and theology were lost, at least from some copies —where "lost" here can mean that they were not considered useful enough to recopy for people more interested in Heraclitus' views on *logos* and nature. It is certainly the case that modern scholarly interest in Heraclitus' ethics has been very meager.

Suppose for a moment, though, that Heraclitus' book did not survive, can his words —now our fragments— have been found in the writings of the many people we know to have written on him? I refer to Antisthenes, Heraclides Ponticus, Cleanthes, Sphaerus the Stoic, Pausanias the Heraclitean, Nicomedes, Dionysius, Diodotus the Grammarian (quoted above), Scythinus (who converted at least some of Heraclitus to verse), Ariston in his περὶ Ἡρακλείτου, and possibly also

H. Gomperz, "Über die ursprünliche Reihenfolge einiger Bruchstücke Heraklits", *Hermes* 58 (1923): 20–56; M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford, 1971, 113–114; S. Mouraviev, in this volume.

[19] See D. Sider, "Heraclitus' Ethics", in Apostolos Pierris, ed., *Polarity and Tension of Being: Pythagoras and Heraclitus. Proceedings of the Symposium Philosophiae Antiquae Quintum*. Patras, forthcoming.

[20] D. L., 9.15, ...τῶν δὲ γραμματικῶν Διόδοτος, ὃς οὔ φησι περὶ φύσεως εἶναι τὸ σύγγραμμα ἀλλὰ περὶ πολιτείας, τὰ δὲ περὶ φύσεως ἐν παραδείγματος εἴδει κεῖσθαι.

Plutarch, who may have written a work entitled περὶ τοῦ τί ἔδοξεν Ἡρακλείτῳ. I think that the answer is No, that these commentators would not have provided well over a hundred of our current fragments, because we have no other such work in which the author under discussion is quoted at length —except of course for Simplicius. Rather, in the works where we do have comments on earlier authors, the standard practice is to paraphrase, only occasionally to quote exact words. Think, for example, of Aristotle in his introductory books to the *Physics* and the *Metaphysics.* Consider too Theophrastus' *Metaphysics* and, even better, his *On the Senses,* where he gives the views of Presocratic after Presocratic *seriatim,* hardly ever citing exact words.

But just because we have no author other than Simplicius who scrupulously copied many passages, this does not mean that there were no others. Let's leave this question open and consider another possibility. It is quite possible that a selection of Heraclitus' livelier sayings was produced, and that this outlived the complete text as a sort of *Sylloge Heraclitea* (which is how Kirk envisioned the book to be from the beginning; see above). As a parallel to this, I offer you a text I have recently edited, a treatise on weather signs, thirteen manuscript copies of which are known, all found bound together with works by either Aristotle or members of his school (whether anonymous or not).[21] Although many of the mss. attribute *De signis* explicitly to Aristotle, who was in fact said to have written a work entitled *On Weather Signs*, nobody today believes this, attributing it rather to Theophrastus, who also has such a work listed among his many titles. But in its present form it is most unlikely to be his either. Most likely, a longer treatise on weather signs by either Aristotle or Theophrastus, looking somewhat like Aristotle's *Meteorologica*, with scientific reasons adduced for each phenomenon, was crudely abridged so that only the weather signs were left —a much more salable book. Similarly, it is easy to imagine if impossible to prove, that Heraclitus' book was stripped of its more straightforward prose until all

[21] D. Sider and C. W. Brunschön, *Theophrastus of Eresus: On Weather Signs.* Leiden, 2007. The Aldine represents a ms. that, apart from a few pages, no longer exists, so that there are in fact fourteen witnesses for the Greek text. A medieval Latin translation is witness to a lost branch of the stemma. The page headings of the Aldine are printed in such a way that a reader could easily be misled into believing that its editor thought that the author was Theophrastus. The first time the text of *De signis* was printed with Theophrastus as author was 1541, edited by Simon Grynaeus (Basel), in which he was followed by all subsequent editors.

that was left was a collection of his more witty and enigmatic sayings. On the other hand, why write enigmatic sentences if you embed them in less exciting exposition? This rhetorical question brings us full circle, then, because now we have to argue that Heraclitus did in fact write fragments, if by this we mean a continuous stream of one-liners, to use a term from stand-up comedy. So now we again have to consider that a copy of Heraclitus lasted well into the first millennium.

But if that is the case, how could it be that the library in Athens did not, as we concluded above, have a copy on its shelves? What if it did, though? In this case, we would have to conclude that Simplicius was not comfortable quoting from such an enigmatic text. Even Empedocles and Parmenides, for all their difficulties, were presenting arguments of a sort that, however poetic, Simplicius could recognize as such. Heraclitus' more allusive mode of philosophy, which Simplicius along with many of his predecessors found enigmatic, might have seemed to him to shed little light on Aristotle. Simplicius may have simply neglected to pick up the text of Heraclitus, robbing us of what would have been a significant addition to the fragments of Heraclitus.

Let me now offer another possible means by which Heraclitus' words were transmitted; namely that the long list of authors given above, as well as others, were mined for their Heraclitean sentences by someone wanting to publish him as fully as possible at a time when Heraclitus' original was lost. For this sort of reconstitution of an author's works there are some near parallels; compare the *corpus* of Theognidean elegies, which nowadays goes under the title *Theognidea*, but which the mss. themselves call simply the *Elegies* (or *Poesis* or *Gnomai*) *of Theognis*, as if it were the original publication, but which, as its several duplicate elegies (as well as works not by Theognis) show, is really a later attempt to recreate the original.[22] Here, at least, the redactor was working from collections of the poems themselves, whereas I am positing someone extracting Heraclitus' words from their citations in his commentators, but the principle is the same.

In particular, such a model explains how some of Heraclitus' fragments appear in two or more versions: my hypothetical redactor, struggling (as we today still try) to separate *ipsissima verba* from their matrix,

[22] See M. L. West, *Studies in Gkeek Elegy and Iambus*. Berlin, 1974, 40–71, 149–167; E. L. Bowie, "The Theognidea: A step towards a collection of fragments?", in G. W. Most, ed., *Collecting Fragments—Fragmente sammeln*. Göttingen, 1997, 53–66.

accepted as genuine two (or more) versions of a Heraclitean original, only one (if that) of which can be original. The "river fragments" are the best example. For most scholars, B 12 is the original:

ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ.

As Kahn, followed by Graham and myself, has pointed out, "the same", like ἀεί in B 1, can, with philosophical benefit, go with what precedes and what follows (the ἀπὸ κοινοῦ construction).[23] That is, the readers of Heraclitus' *logos* will hesitate on reading this sentence and be forced to ask "what is the *same*?", first in terms of syntax and then, if their own *logos* is sufficiently βαθύς, again on a more abstract level, "What does it mean to *say* that something is the same"? There was no reason for Heraclitus to turn his steps to the river fragment twice. All other so-called versions are paraphrases and reinterpretations that convey something of his philosophy, but none of his brilliance.

That these other versions are quoted as his in addition to B 12 suggests rather a compendium of all that some conscientious but insufficiently critical editor was able to find attributed to Heraclitus. I posit, then, a three-stage process, in which (1) Heraclitus' book (a continous prose *syggramma*) was read by authors who quoted his pithier statements verbatim (or almost so) and paraphrased both these statements and some others, sometimes accurately and sometimes less so. Some of these authors are extant (Plato, Aristotle, *et al.*), others include those who wrote now-lost treatises of their own on Heraclitus. (2) At some point, authors begin to "get" their Heraclitus second-hand, from those alluded to in (1), whether out of laziness or the unavailability of the book itself in their particular city. (3) When the book is truly no longer widely available (as we have seen to be the case with Simplicius in the sixth century, but doubtless it was lost earlier), someone does his best to reconstitute Heraclitus' book, but of course all that is available are the quotations and paraphrases of stage (2), some of them doublets. The connective tissue between what are now fragments is completely lost, as is the clear demarcation between precise quotation and paraphrase. Also largely lost are those sentences pertaining to politics, ethics, and

[23] C. H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge, 1979, 166–167; D. Sider, "Word Order and Sense in Heraclitus: Fragment One and the River Fragment", in K. Boudouris, ed., *Ionian Philosophy*. Athens, 1989, 363–368; D. W. Graham, *Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*. Princeton, 2006, 133–135.

theology, as these, it would seem, were cited less than those pertaining, at least on the surface, with physical and (to use the term loosely) epistemological matters (the *logos* fragments). To judge from B 121, it is possible that much of his political statements was topical, pertaining largely if not entirely to Ephesus, and so would be less amenable to quotation.

The only firm time that can be applied here is Heraclitus' death for the completion of his book, and there is some evidence that he was composing at least parts of it close to that date.[24] And the evidence of Simplicius suggests but far from proves that by the sixth century A. D. the original was lost. Clearly there was a long period during which the original was available and read by some, at the same time as others were reading statements attributed to Heraclitus in the works of later authors. Who was the first to do so? Who was the last of our sources to have gone to the original? Who of our sources, on the assumption that my theory is correct, was the first to have found his fragment in a *Sylloge Heraclitea*? These are questions that unfortunately cannot be answered with any certainty. Books of compilations begin with the Peripatos, but not, to our knowledge, compilations of literary fragments. The third century, however, may be when the first collection of Theognis' elegies, which included the work of others, was compiled, but the original seems not to have been lost yet (see West, above, n. 22). Similarly, one can show that the original edition of Simonides was available to the Alexandrians, but probably at this time there already was in existence what is now known as the *Sylloge Simonidea*, limited to epigrams but unfortunately not limited to those of Simonides.[25] These are suggestive parallels, but let us hope that the presence within each collection of spurious works does not apply to Heraclitus as well. We have enough problems trying to pin down his fragments as it is.

[24] See D. Sider (above, n. 19), where I try to show that some of what Heraclitus wrote was in response to Simonides, who died *ca*. 460. Our ignorance about the writing habits of ancient philosophers should be kept firmly in mind. Too many of them are credited with only one book, which certainly allows for the possibility that it was, like later productions, from Plato's time to ours, published all at once. But even in antiquity, second editions are known, which also allows us to consider that Heraclitus, Anaxagoras, and others were constantly tinkering with their "one" book for much of their adult lives.

[25] See D. Sider, "*Sylloge Simonidea*", in P. Bing and J. Bruss, eds., *Brill's Companion to Hellenistic Epigrams: Down to Philip*. Leiden, 2007, 113–130.

Would an excerptor have copied out all of B 1? It contains more than would be necessary for one of the authors of a treatise on Heraclitus to illustrate Aristotle's point in the *Rhetoric.* If not, then the original was available in the second or third century for Sextus, who quotes all of it. But merely being able to quote what looks like authentic sentences is insufficient; Eusebius in the fourth century A. D. could quote B 12, the most authentic if not the only true river fragment, but he found it in Arius Didymus (first century A. D.). Nor does paraphrasing guarantee unfamiliarity with the original; this begins with Plato's interpretation of the river fragment that was taken by later authors to be genuine.[26] Ultimately, therefore, we can only judge the authenticity of a fragment on its own merits, however we choose to do this.

[26] *Crat.*, 402a = A 6 λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης. It is also from this passage that πάντα ῥεῖ doubtless derives, so famous as a fragment of Heraclitus that even *The New Yorker* once quoted it (in Greek).

I am grateful to several members of the audience in Mexico City for their thoughtful comments.

Índice

Nuevos ensayos sobre Heráclito. Actas del Segundo Symposium Heracliteum, editado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir el mes de diciembre de 2009 en los talleres de Offset Rebosán, Acueducto 115, colonia San Lorenzo Huipulco, Tlalpan, México, D. F. Se tiraron 300 ejemplares en papel cultural de 90 gramos, y en su composición se utilizaron tipos Veljovic, Eleusis y Graeca de 11:13, 10:13 y 8:11 puntos. La tipografía y el diseño estuvieron a cargo de Mauricio López Valdés.